Gustavo Bueno
nosotros y ellos

COLECCION EL BASILISCO

Nosotros y ellos

Reservados todos los derechos. Queda terminantemente prohibido reproducir este libro, total o parcialmente, sin la previa y expresa autorización escrita del editor.

© Copyright 1990, Pentalfa Ediciones.
Apartado 360. 33080 Oviedo (España)

Diseño y composición: Piérides C&S
Edición preparada por: Meletea CJR
Tratamiento informático y filmación: AZ Fotocomposición
Imprime: Lidergraf. Gijón
ISBN: 84-7848-424-8
Depósito legal: AS-786-90

GUSTAVO BUENO

Nosotros y ellos

Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike

PENTALFA EDICIONES
OVIEDO, 1990

A Kenneth L. Pike

Una definición nominal de los términos emic/etic y dos ejemplos

No es objetivo de este ensayo llevar a cabo una exposición informativa o erudita de la distinción de Pike o de su historia. Tampoco su objetivo es crítico, cuando «crítico» se toma en el sentido indeterminado habitual. Este ensayo intenta enjuiciar (críticamente, desde luego) la distinción de Pike desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial. Nuestra crítica, por lo demás, resulta ser, antes que una destrucción o trituración, una reconstrucción de la distinción de Pike en el marco de la teoría de referencia.

Presentamos al lector unas definiciones nominales de estos términos, acompañándolas de ejemplos, a fin de ponerle delante del material mismo del que se va a hablar.

Cuando el lingüista, el etnógrafo, el antropólogo, el historiador dicen intentar el conocimiento de determinadas instituciones, gestas, ceremonias o, en general, contenidos culturales de un pueblo estarían propiamente:

(1) (a) O bien tratando de *reproducir* esos contenidos culturales tal como se les aparecen a los individuos humanos (actores, agentes) que pertenecen al pueblo o cultura de referencia; (b) o bien tratando de *reproducir* las operaciones que los sujetos agentes de esas gestas, ceremonias, &c. llevan a efecto cuando las realizan. En los casos (a) y (b) se estaría procediendo desde un punto de vista *emic*. Notemos que las situaciones (a) y (b) pueden darse conjuntamente: al reproducir las operaciones de un carpin-

tero que fabrica una mesa reproduzco la mesa tal como la percibe el carpintero. Aquí la perspectiva emic subjetual se corresponde con la perspectiva emic objetual y recíprocamente. Pero podría ocurrir que una reconstrucción emic subjetual no nos condujese a una reconstrucción objetiva, es decir, podría ocurrir que la imitación de las operaciones de otro sujeto no nos pusiese delante de objetos o configuraciones similares a las percibidas por él.

(2) O bien se está tratando de *reproducir*, o al menos, fijar las coordenadas, de estos contenidos culturales a partir de factores que acaso no son percibidos como internos por los miembros de ese pueblo, o agente de referencia, sin que por ello (al menos, según la tesis «eticista») tengamos que abandonar la pretensión de haber alcanzado un mayor grado de potencia en la reconstrucción. Estaremos entonces en una perspectiva *etic*. También esta perspectiva etic puede referirse solamente a un punto de vista etic operatorio que no nos lleve al emic objetual; o bien a un etic operatorio que nos lleve, sin embargo, a una configuración etic objetual: pudiera ocurrir que se llegue a una reconstrucción emic objetual a partir de operaciones etic muy distintas de las emic subjetuales, como cuando se reconstruyen fotografías que han sido previamente digitalizadas.

Por lo demás, los resultados de la perspectiva etic desde la que se analiza un contenido cultural dado no siempre resultarán ser diferentes, ni mucho menos contradictorios, con los resultados de una perspectiva emic determinada. Pueden coincidir total o parcialmente; lo que demuestra que la oposición emic/etic no es disyuntiva (un «dilema», suelen decir los antropólogos) sino alternativa.

Primer ejemplo

Un hispanohablante, considerado desde un punto de vista emic (y en el ejemplo, emic podría parafrasearse: «desde el interior de la estructura de la lengua castellana»), no percibirá diferencias fon-*éticas* entre la voz 'real' que aparece en el contexto «derechos reales» y la misma voz que aparece en el contexto «decretos reales»; más aún, si nos mantenemos en el horizonte del español, será probable que alguien establezca la «etimología popular» (es decir, emic) de «derechos reales» como algo que tiene que ver con los derechos debidos al Rey o exigidos por el Rey. Pero desde un punto de vista etic (aquí, desde el exterior de la

lengua española, desde el latín), la semejanza desaparece en el momento de la génesis etimológica (fon-*émica*) porque la fonética del adjetivo 'real' en el sintagma «derechos reales» procede del latín *res, rei* (= cosa), mientras que el adjetivo 'real' del sintagma «decretos reales» procede del latín *rex, regis* (= Rey).

Segundo ejemplo

Desde la perspectiva emic de Cristobal Colón, de los Reyes Católicos, o de quienes apoyaron la empresa de la «navegación hacia el Poniente», puede decirse que Colón no descubrió América (Colón creyó haber llegado al Cipango o al Catay) y que la empresa no se organizó para descubrirla. Decirlo sería un anacronismo, tanto más grave cuanto que históricamente los *motivos* que determinaron la empresa colombina actuaron precisamente al margen de América (por ejemplo, actuaron a través del proyecto estratégico de «coger a los turcos por la espalda»). Pero desde una perspectiva etic, que es la nuestra (la de nuestra Geografía), habrá que decir que Colón descubrió América y podremos fijar en 1992 la fecha del Quinto Centenario del descubrimiento por antonomasia.

Capítulo 1

Reducción de las cuestiones suscitadas por la distinción emic/etic de Pike al plano gnoseológico

1. La distinción propuesta por K.L. Pike entre las perspectivas *emic* y *etic* de las ciencias lingüísticas (extendida muy pronto, y no sin protesta de muchos, a otras ciencias humanas) ha alcanzado una gran difusión en los últimos veinte años y ha llegado a ser considerada como una distinción fundamental. Es importante constatar que tal distinción difícilmente podría ser aplicada en el ámbito de las ciencias físicas o formales. Sin embargo, y sin contar a quienes rechazan de plano su significado gnoseológico, no todos los estudiosos valoran del mismo modo el alcance de la distinción de Pike. Algunos le otorgan sólo un alcance ocasional, limitado a ciertas situaciones excepcionales. De hecho, esta distinción es ignorada por un gran número de investigadores, lo que constituye, a nuestro juicio, un dato significativo que debe ser tenido en cuenta en el planteamiento de la cuestión.

¿Cómo una distinción considerada unas veces como absolutamente fundamental para las ciencias humanas puede ser ignorada por investigaciones relevantes en el ámbito de esas ciencias? Por citar un ejemplo, llama la atención que en un escrito como el de Stephen A. Tyler, *Una ciencia formal*, en el que se enumeran varios pares de oposiciones tenidas como características «del pensamiento antropológico» —del tipo: ideológico/fenoménico; formal/funcional; modelo mecánico/modelo estadístico...— no se mencione la oposición emic/etic de Pike (el texto de Tyler está incluido en la compilación de J. R. Llobera, *La Antropología*

como Ciencia, Anagrama, Barcelona 1975, pág. 324). No sería concebible que la distinción entre metales y metaloides fuese ignorada por químicos profesionales, una vez introducida. ¿Acaso lo que se ignora (de lo que se prescinde) es sólo la terminología, sin duda pintoresca ('etic', 'emic', sufijos de *Fonética* y *Fonémica*) pero no los conceptos que le están asociados? Pero entonces, ¿en qué consiste la novedad de una tal distinción?

2. Todas estas cuestiones piden, desde luego, un *regressus* al punto de vista gnoseológico, y con esto significamos: no meramente epistemológico ni ontológico. El punto de vista epistemológico se enfrenta sobre todo con la cuestión de la certeza, de la posibilidad del conocimiento en sus diferentes especies (el concepto de escepticismo es epistemológico). El punto de vista ontológico se refiere a las realidades que se esconden o se revelan en los conocimientos. Pero el punto de vista gnoseológico tiene que ver con la estructura lógico-material de las ciencias, lo que incluye una determinada concepción de la verdad. Ahora bien, no negamos en absoluto la importancia de la cuestiones epistemológicas contenidas en la distinción de Pike (¿podemos llegar a conocer con certeza los contenidos emic de otra cultura o sólo podemos alcanzar probabilidades?); tampoco las ontológicas (¿qué realidad hay que reconocer a los contenidos emic?). La perspectiva gnoseológica se situa en el plano de las disciplinas científicas «en marcha». Es aquí donde se nos manifiesta como relevante la siguiente cuestión: «¿cómo una misma distinción puede ser utilizada por investigadores de orientaciones filosóficas tan opuestas como puedan serlo las del idealismo o las del materialismo?». Si hay un *núcleo* común a estas interpretaciones, ¿cuál es su naturaleza o estatuto gnoseológico? Postulemos desde luego un núcleo común, que ha de permanecer invariante, sin perjuicio de su inserción obligada en interpretaciones o metodologías diferentes. La invariancia de ese núcleo no tiene por qué significar necesariamente la posibilidad de su sustantificación, como si la distinción pudiese conservar un verdadero significado gnoseológico en un terreno neutral (respecto de las interpretaciones idealistas, mentalistas o materialistas). Podría atribuirse a este núcleo la neutralidad propia de los significados *sincategoremáticos*. De este modo, la distinción emic/etic sólo alcanzaría su pleno significado gnoseológico en el contexto de sus «interpretaciones», pero

ello no implicaría que se confuda con éstas, puesto que neutralidad no significa solo «ni uno, ni otro» sino «o uno, u otro, o ambos».

3. Ahora bien: es imposible llevar adelante un análisis gnoseológico adecuado de la distinción de Pike sin diagnosticar cuál sea su estatuto gnoseológico; y «estatuto» sólo cobra sentido dentro de algún sistema de teoría de la ciencia que reconozca una variedad ordenada de figuras gnoseológicas (pongamos por caso: definiciones, premisas, axiomas, conclusiones, operadores, modelos, contextos determinantes, paradojas, problemas, teoremas, &c.). Fuera de este sistema las discusiones en torno a la distinción de Pike han de mantenerse por fuerza en un nivel de imprecisión y confusión muy altos, sin perjuicio de que puedan alcanzar determinaciones certeras. Pero parecerá evidente que el significado y alcance que pueda serle atribuido a la distinción de Pike depende de su enjuiciamiento como figura gnoseológica: ¿es una teoría? ¿es un postulado? ¿es un modelo del *ordo inventionis* o más bien del *ordo doctrinae*? Muchas de estas preguntas parecerán a algunos extemporáneas, pero ello es debido a que la mayor parte ni siquiera han sido planteadas en los debates en torno a la distinción de Pike. Sin embargo, es suficiente reconocer la pertinencia de estas cuestiones para advertir que es imposible continuar la discusión gnoseológica al margen de las mismas. Por ejemplo, la cuestión acerca del alcance de la distinción (¿tiene un alcance local la distinción, circunscrita a algunas ciencias humanas, o es universal?) sigue siendo, por sí misma, muy ambigua si no va acompañada de la determinación del estatuto en el sentido dicho; y aún reconociéndole un alcance universal, en el ámbito de las ciencias humanas, el significado de este alcance será muy distinto si la distinción se interpreta como un problema, o como un contexto determinante.

Nuestro propósito es, partiendo de una hipótesis diagnosticar sobre la naturaleza gnoseológica del núcleo de la distinción de Pike, llegar a dar cuenta de las diversas posibilidades de desarrollo que el núcleo de esta distinción tiene cuando se le hace jugar en otros contextos, indicando los supuestos ontológicos que estos diversos desarrollos implican.

Capítulo 2

Emic/etic: un «contexto colimador» en el campo de las ciencias humanas

1. La pregunta por el estatuto gnoseológico de la oposición emic/etic de Pike abre la posibilidad de ensayar la comparación entre la mayor o menor adecuación de las numerosas respuestas posibles con sentido. No vamos aquí, para evitar la prolijidad, a discutir cada una de estas posibles respuestas y nos atendremos a las que pudieran parecer más obvias. Ante todo, ésta: «lo que ha ofrecido Pike es una distinción». Sin duda, es una *distinción*; pero reducir el descubrimiento de Pike a esta figura excesivamente genérica es tanto como interpretar la importancia del descubrimiento en lo que él pueda tener de rectificación (dialógica) respecto de alguna *confusión* previa (la distinción entre agua pesada y agua ligera frente a su indistinción en un estado anterior de la ciencia en el que sólo se conocía el compuesto agua; la distinción de los dos hemisferios cerebrales en cuanto a sus propiedades neurológicas asimétricas, frente a la *confusa* idea de simetría funcional). En este supuesto, la oposición de Pike difícilmente podría haber representado un descubrimiento, puesto que distinciones similares son conocidas desde muy antiguo. Incluso podríamos decir que, como tal distinción, se trata de un saber *folklórico*, puesto que hay proverbios «del tiempo viejo» que la formulan explícitamente («más sabe el loco en su casa que el cuerdo en la ajena»; «solo Dios puede conocer los designios del pecador»...). Además es una distinción habitual en el derecho procesal romano (la distinción entre la *declaratio* del acusado, y los

testimonios de los testigos de vista o el análisis *facta concludentia)*. Y, por supuesto es una distinción en la que reiteradas veces se ha insistido con propósitos críticos en el plano de la teoría (Marx, por ejemplo, ha dicho, que no es la mejor manera de conocer a un individuo el atenernos a lo que él mismo dice de sí, incluso en el supuesto de que no quiera engañarnos, sino que es preciso atenernos a sus actos). La «distinción» de Pike está, sin duda, incluida en un contexto más amplio. Supone una «problemática» en el sentido de Bachelard, y ésta, a su vez, supone una «teoremática» (el problema de los irracionales solo pudo plantearse tras el problema de Pitágoras). De hecho Pike expone su distinción en un abultado volumen (Kenneth L. Pike: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 1ª edición en Glendale 1954, Summer Institute of Linguistic; 2ª edición en La Haya 1971, Mouton) en que se delinea toda una teoría (una axiomática, con teoremas y problemas, una metodología) sobre la estructura de las ciencias humanas. Pero no por ello creemos sería adecuado considerar la distinción de Pike como una teoría. Pues aun en el supuesto de que se defienda la tesis (que nosotros, por supuesto, suscribimos) de que esa distinción sólo cobra importancia cuando va insertada en el conjunto de una teoría del campo antropológico —y fuera de esa teoría, es una distinción insignificante o trivial— lo cierto es que no es la teoría ofrecida por Pike el único horizonte posible para establecer la distinción. La mejor demostración de lo que acabamos de decir la tomamos de la circunstancia de que Marvin Harris, a partir de un «horizonte teórico» polarmente opuesto al de Pike —según él, como la «estrategia materialista» se opone a la «estrategia idealista» (sobre todo en su obra *Cultural Materialism*, 1979, trad. española, *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid 1982, capítulo 2 y *passim*)— ha mantenido, sin embargo, la distinción. Luego parece justificado el proyecto de recortar, en el continuo de las diversas teorías antropológicas alternativas, un núcleo que, de algún modo, sea común, y esto sin necesidad de hipostasiar este núcleo (como si tuviese sentido gnoseológico por sí mismo), un núcleo sincategoremático. Buscamos ante todo determinar la figura gnoseológica que pudiera caracterizar a ese núcleo. Una figura que, como vemos, parece que ha de tener un rango más bajo, o más básico, que el que corresponde a la teoría

del campo, puesto que teorías diferentes y opuestas entre sí incorporan, al parecer, ese núcleo. Pero la figura que se le adecua tampoco parece encontrarse en la dirección de los teoremas o de los problemas. El núcleo de la distinción de Pike no es, sin duda, un teorema (puesto que allí no hay propiamente un demostración de nada) ni tampoco un problema (salvo que demos a «problema» el significado meramente pragmático-psicológico de «lo que es oscuro» o «necesita aclaración»).

2. Supondremos, de acuerdo con la gnoseología del cierre categorial, que las ciencias positivas y, por extensión, las disciplinas filosóficas, no se organizan en torno a un objeto presupuesto (la Biología no se organiza en torno a la «vida», ni la Antropología se organiza en torno al «hombre») sino que ellas se mueven dentro de una multiplicidad de términos enclasados, en diversas clases, entre los cuales median relaciones dadas; cuando existen operaciones por las cuales los términos pueden concatenarse podrá aparecer la unidad de un campo gnoseológico. La unidad del campo categorial de una ciencia aparece así como resultado de un proceso interno de construcción, en tanto este proceso determina la segregación de otros términos o relaciones del material gnoseológico, precisamente aquellos que no son incorporados al proceso de concatenación.

Ahora bien: un campo categorial no se organiza globalmente, ni las construcciones que pueden conducir a teoremas dentro de él tienen lugar partiendo de los términos o relaciones abstractas. La organización de un campo categorial procede por medio de «centros de cristalización», que aparecen en diversos lugares del campo, y que ulteriormente tomarán contacto entre sí. Estos centros de cristalización no serán, en principio, extrínsecos al campo (salvo en el caso de modelos exógenos) sino que estarán constituidos por lo propios términos del campo, cuando éstos dibujan figuras o *contextos determinados*. Así, en Geometría plana elemental (cuyo campo suponemos que se resuelve en puntos y rectas, como términos) no podemos obtener ninguna construcción importante a partir de puntos y rectas absolutos, pero sí a partir de ciertos contextos tales como la circunferencia (que esá formada por puntos y distancias) o el cuadrado. Los *contextos* serán *determinantes* cuando la composición de términos dados en ellos pueda determinar relaciones necesarias entre figuras da-

das a su través (la circunferencia puede determinar la relación pitagórica, según el teorema 47 del libro I de Euclides).

Cuando un contexto, configurado en los términos del campo, no se considere en relación estricta con teoremas dados, lo llamamos *contexto determinado*. Este aparece, sobre todo, en el *ordo inventionis*, como contexto de descubrimiento: contextos que se nos dan, sobre todo, como lugares en los que cabe plantear problemas que, a su vez, presuponen algún teorema previamente dado (por ejemplo, supuesto el teorema de Pitágoras, podemos tomar la circunferencia como contexto determinado del problema de la relación del pentágono regular con su radio).

Entre los múltiples tipos posibles de contextos determinados destacamos aquellos cuya función gnoseológica pudiera describirse de este modo: son contextos que determinan una disposición tal de los términos del campo de referencia que, sin dar lugar desde luego a relaciones o secuencias enteramente peculiares por respecto de los otros contextos del campo, sí en cambio las orientan o protocolizan de un modo singularmente preciso (por la disposición de sus componentes, por su capacidad de entretejimiento, por su claridad, cualidades métricas) para que puedan ser tomados como una situación privilegiada.

Estamos en la situación que tiene lugar cuando, por ejemplo, en un campo óptico, hacemos pasar los rayos de luz por un prisma (el prisma que a Goethe le parecía excesivamente artificioso y poco natural) o lente de un colimador, con objeto de disponer los rayos «protocolizados» o «pautados» en la figura de un haz de rayos paralelos, a partir de los cuales, antes y después, tratamos de reconstruir el comportamiento de los mismos. El colimador es, por tanto, un contexto intercalado en un sistema más amplio, por ejemplo, el de un espectroscopio. No es propiamente un operador, como pueda serlo un microscopio, sino un *contexto determinado* por medio del cual nos disponemos a experimentar, a introducir o componer términos, a analizar figuras y trayectorias que, de algún modo, también tienen sus análogos en otros lugares del campo. Por sinécdoque, y a falta de otra terminología mejor, hablaremos de «contextos colimadores» cuando queramos designar a estos contextos determinados que, sobre todo en el *ordo inventionis*, resultan capaces de constituir una disposición, relativamente artificiosa, de términos en la cual las rela-

ciones y secuencias globales se reorganizan de un modo característico. Por lo demás, hay muchos tipos de estos colimadores. Es fácil encontrar ejemplos de lo que podrían ser estos contextos en diversas ciencias categoriales. Situaciones que a veces han sido construidas *ad hoc* dentro de una ciencia en marcha (los planos inclinados de Galileo, la balanza de Cavendish, la botella de Leyden). O bien, dispositivos que han sido tomados de lugares que, por sí mismos, no estaban destinados a la construcción o investigación científica, desde el gnomon hasta la mesa de billar o el juego de dados, pero que han actuado, sin embargo, como contextos colimadores de la Astronomía, de la Mecánica o de la Teoría de las probabilidades. Los rayos solares no pasan solo por el reloj solar, ni los choques de las masas elásticas tienen por qué ser bolas de billar, ni los fenómenos de azar se producen solo en el juego de los dados o de los naipes. Pero estas situaciones condensaron, orientaron, normalizaron o protocolizaron los problemas que planteaba la luz solar, los choques o las probabilidades.

También en los campos constituidos por términos culturales o incluso por ideas filosóficas, aun cuando aquí no cabe llevar a término auténticos cierres categoriales, cabe esperar que se den en algunos contextos análogos a los señalados para los contextos colimadores. Situaciones que no son propiamente teorías o modelos heurísticos, sino simplemente contextos más o menos artificiosos a través de los cuales confluyen ideas y relaciones que también pueden confluir «rodeando a tales contextos». Cabría citar, como ejemplo, la situación conocida como «asno (o perro) de Buridán» (situación llamada a veces «problema» o «paradoja» de Buridán), que es un contexto privilegiado en el tratamiento de la antinomia entre la libertad de indiferencia y el determinismo; o bien el llamado «problema de Molyneux» («un ciego de nacimiento que ha logrado discernir por el tacto una bola y un cubo, ¿los reconocerá como figuras distintas al recobrar la vista?») y que tampoco podrá reducirse a la condición de problema empírico, que la experiencia debiera decidir (basta comparar el diferente planteamiento que, como problema, le imprimió Leibniz: «al ciego de la experiencia se le hará saber de antemano que está ante una disyuntiva doble»); en rigor, el problema de Molyneux es un analizador de las relaciones entre el innatismo y el empirismo, entre los sensibles propios y los comu-

nes, entre las percepciones y las ideas, entre la intuición y la construcción, &c.

3. Sospechamos que el estatuto gnoseológico que mejor cuadra al núcleo de la distinción de Pike —en tanto que este núcleo puede funcionar simultáneamente en teorías del campo antropológico opuestas entre sí— es el estatuto de un «contexto colimador», tal como lo hemos bosquejado. Lo que significa inicialmente que la distinión de Pike pertenece antes al *ordo inventionis* que al *ordo doctrinae* de las ciencias humanas. La oposición emic/etic desempeñaría, en los actuales debates en torno a la naturaleza de las ciencias humanas, un papel similar al que desempeñó la paradoja de Buridán en los debates en torno a la libertad humana o el que desempeñó el problema de Molyneux en la filosofía del conocimiento de los siglos XVII y XVIII. El núcleo de la distinción de Pike, tal como lo entendemos, no es una *tesis* o una *teoría*, sino precisamente un *contexto determinado*, que se configura con los propios términos del campo antropológico en el curso del *ordo inventionis*. La configuración que, en concreto, proponemos resulta de las relaciones entre un sujeto o conjunto de sujetos del campo antropológico, definidos como agentes de algún modo (actores o actantes) de determinadas formaciones culturales (SA) y otros sujetos, ahora los sujetos gnoseológicos (SG) (el lingüista, el antropólogo), que se disponen a tratar a los objetos (SA) —no decimos a comprenderlos, a conocerlos— y a las formaciones culturales que les están asociadas, como partes del campo antropológico, lingüístico, &c. Designaremos este sistema de relaciones por el símbolo [SA/SG]. Este formato que atribuimos al núcleo de la distinción de Pike puede resultar obvio, puesto que está explícito en el propio Pike. Pero no es trivial, pues solo desde determinadas coordenadas gnoseológicas el formato es significativo (*vid. infra*, §5 §6). Una contraprueba de esta afirmación nos la proporciona Ward R. Goodenough al exponer la distinción emic/etic de Pike (en su escrito, de 1971, «Cultura, lenguaje y sociedad», incluido en la compilación de J.S. Kahn, *El Concepto de Cultura*, trad. esp., Anagrama, Barcelona 1975, págs. 166-169). Dice Goodenough: «generalizando... la descripción es emica en la medida en que se basa en los elementos que son componentes del sistema; y la descripción es etica en la medida en que se basa en elementos conceptuales que no son componentes de ese sistema». Pero con semejante

«generalización» lo que ha hecho es precisamente borrar el núcleo [SA/SG] sustituyéndolo por la oposición entre un sistema dado (por ejemplo los sonidos de la lengua mixteca) y un sistema patrón (el sistema fonético de Pike). Y con esto ya no se dice si el sistema dado es el que nos transmite el nativoinformador (*acto signato*) o si es el que le atribuimos (*acto exercito.)* Más aún: ni siquiera si el sistema dado resulta ser, para el nativo, un inconsciente objetivo, como el anillo *kula* —y, más aún, el «sistema» de todos los anillos *kula*— lo es para los trobriandeses, según decía Malinowski. Ni se dice tampoco si el sistema etico es externo (por ejemplo, inadecuado al sistema dado) o adecuado o esencial (como parece debiera serlo si es que con él se logra una descripción ceñida del material). Goodenough sencillamente no desciende a estas menudencias: flota sobre ellas, pidiendo tranquilamente el principio. A saber, suponiendo ya resuelto lo que constituye el problema a resolver; suponiendo que hay una descripción «con elementos del sistema dado» (¿de dónde ha salido?, ¿qué es descripción?) y que hay una descripción «que se basa en elementos conceptuales que no son componentes del sistema» (¿cómo han podido aplicarse a él? ¿qué es descripción?). Y así la distinción que Goodenough establece entre emic y etic se aleja del núcleo de Pike y se aproxima, por ejemplo, a la distinción de Lévi-Strauss entre *modelos mecánicos* y *modelos estadísticos* (Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958, pág. 311; ver *El Basilisco* (primera época), 1978, nº 2, pág. 46).

Concluimos: la generalización de la distinción de Pike puede desvirtuarse si el núcleo se borra y se sustituye por otra oposición que, por lo demás, sea de la misma escala. Y no puede darse por descontado que la situación [SA/SG] no sea interna al campo de términos de la Antropología puesto que en él está incluido siempre (SG), así como la propia Antropología, la propia Lingüística (en tanto que ellas son productos culturales). Por otra parte, afirmar que el contexto [SA/SG] es interno a la Antropología, no significa que deba considerarse como un contexto permanente, constante y ubicuo al campo. En este campo figuran también otras relaciones o secuencias que no tienen por qué estar «orientadas» o «dirigidas» siempre a través de este colimador (como tampoco tienen por qué estar siempre orientadas o dirigidas a través de un contexto jurídico).

Sin embargo, parece que la característica del concepto de Pike estriba en haber acertado a ofrecer un contexto capaz de recoger cuestiones generales análogas a las que él suscita. La oposición emic/etic, originalmente dada en el contexto intercultural, se extiende o amplía de inmediato a situaciones intraculturales (el propio Pike analiza un desayuno y un partido de fútbol). En estas ampliaciones es muy fácil que se desvirtúe el sentido inicial de la distinción, transformándose en una distinción epistemológica (relativa, por ejemplo, a la cuestión de la *comprensión, das Verstehen*). Por supuesto, estas cuestiones siguen presentes en el contexto de Pike, pero no se trata de eso. Las perspectivas emic/etic que resultan del contexto colimador [SA/SG] contienen la artificiosidad propia de toda actividad de reflexivización, la que tiene lugar, por ejemplo, cuando (SG) se considera él mismo como un (SA) que conoce a un (SA) (cuando la misma Antropología se nos aparece como un término-configuración más entre los términos que constituyen el campo, a la manera como el Museo antropológico es, él mismo, uno de sus contenidos). Sin embargo, las determinaciones que en este colimador se configuran pueden ser utilizadas para analizar situaciones distintas, por ejemplo, en la Arqueología, en donde la perspectiva emic queda abolida, al menos en su significado originario. Pero habrá que reconocer que aplicar el contexto nuclear de Pike a cualquier situación (arqueológica, histórica, &c.) equivale a suponerlo como pauta omnipresente en todo el proceso, aunque su presencia no quiera ser explícita.

Con todo: una cosa es constatar que la oposición puede desvirtuarse al deslizarse por el campo abarcado por otras oposiciones de su «escala» y otra cosa es olvidar el significado gnoseológico que este desvirtuamiento pueda encerrar. A nuestro juicio, este es considerable y de ahí la importancia de la constatación del diverso grado de receptibilidad (o, lo que es equivalente, de resistencia) que las diversas regiones del material antropológico, organizado según determinadas oposiciones, puedan ofrecer a la oposición emic/etic. No se trata de zanjar la cuestión apelando sencillamente a la conveniencia de no confundir las diferentes oposiciones. Se trata de no olvidar que la distinción de Pike solo podrá considerarse universal si las otras oposiciones de su escala pueden ser asimiladas sin residuo por ella (y asimilar no es reducir).

Y este no es el caso. Consideremos la «región del campo antropológico» constituida por las últimas guerras europeas o mundiales, en la medida en que hacemos uso de la distinción de Lenin entre una «historia diplomática» y un «análisis objetivo» de las mismas: «La prueba del verdadero carácter social o, mejor dicho, del verdadero carácter de clase de una guerra no se encontrará, claro está, en su historia diplomática, sino en el análisis de la situación *objetiva* de las clases dirigentes en todas las poencias beligerantes» (*El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Prólogo a las ediciones francesa y alemana de 1920, II). Se concederá que la *historia diplomática* y el *análisis objetivo de la situación objetiva* se oponen entre sí de un modo análogo a como se opone el *plano emic* y el *plano etic*, no ya de Pike, pero si de Marvin Harris. La «historia diplomática» incluye declaraciones, «Memorias», «gestiones», engaños... es decir, procesos muy proximos al plano emic; el «análisis objetivo» incluye la referencia al conjunto de fundamentos de la vida económica de *todas* las potencias beligerantes, es decir, procesos y estructuras afines a lo que el materialismo cultural pondría en el plano etic. En un caso, nos movemos en el plano de la historia *fenoménica*; en el otro, en el plano de la historia *esencial* (no solo fisicalista). Pero el «prisma de Pike» no puede absorber toda la riqueza de materiales abarcados por la distinción de Lenin: la «historia diplomática» desborda el plano emic, aunque no sea más que porque contiene las múltiples perspectivas emic de cada potencia beligerante y su coordinación (que ya no es emic); el «análisis objetivo», desborda el plano de etic —externo—, puesto que pretende incluir el analisis de las *clases* sociales, y su dialéctica en tanto ellas son esenciales.

4. Desde luego, la situación originaria en la cual Pike dibujó su distinción fue una situación como la descrita: un lingüista angloparlante (en calidad de SG) dispuesto a interpretar (por tanto, *ordo inventionis*) el lenguaje de los mixtecas. En estas condiciones, el lenguaje de los mixtecas se manifiesta, ante todo, como un conjunto de sonidos susceptibles de ser diferenciados y clasificados, principalmente por criterios articulatorios (las «cinco cavidades» del aparato vocal descritas por el propio Pike en su *Phonetics*, The University of Michigan 1943, nueva edición en 1971) pero también por criterios auditivos (registros osciloscópicos, gra-

baciones). La primera puntualización que es preciso hacer es la siguiente: que sería muy precipitado dar por supuesto que las descripciones y análisis fonéticos (etic) carezcan de interés científico por sí mismas, es decir, que la única justificación gnoseológica de tales análisis fonéticos se redujese a su eficacia preparatoria para penetrar en el significado (fonémico) de las palabras de los mixtecas. Un lingüista también podría mantener su investigación en el terreno estrictamente fonético y esto sin necesidad de acogerse a una metodología distribucionista tipo Bloomfield: bastaría que, como gramático general, estuviese interesado en comprobar la universalidad o frecuencia de ciertos elementos o sistemas fonéticos. Queremos, por tanto, subrayar que el rango subordinado o meramente preparatorio que Pike otorga a sus análisis fonéticos se explica, por de pronto, más que por motivos gnoseológicos, por motivos extragnoseológicos, acaso, por sus intereses religiosos. Como misionero, lo que Pike buscaba era entrar en comunicación con los nativos; otro tanto hubiera hecho un político o un comerciante. Precisamente puede decirse que el interés por la fonética resulta ser lo más característico de la perspectiva científica —en relación con la perspectiva religiosa, política o mercantil. Estas puntualizaciones tienen sin duda transcendencia en el momento en que nos disponemos a valorar la ulterior elaboración desde la cual Pike nos ofreció su distinción, elaboración que consistió, como decimos, en considerar la perspectiva etic como mera preparación de la perspectiva emic. Pero, desde nuestro punto de vista, la inicial valoración propedeútica de la perspectiva etic, ofrecida por Pike, no se deriva tanto de la lógica (*finis operis*) de la ciencia lingüística cuanto de intereses (*finis operantis*) extracientíficos, aunque no menos respetables. En cualquier caso, lo cierto es que Pike desarrolló su certera distinción ejercida en un contexto eminentemente gnoseológico, desde luego. Un contexto que él caracterizó por ocho rasgos, que pretenden ser un desarrollo o detalle de una característica global que, a su juicio, expresaría el fondo de la distinción, a saber: Presuponiendo que la oposición emic/etic afecta a proposiciones o descripciones científicas, Pike estima que lo que caracteriza esencialmente a su distinción, es la oposición *dentro/fuera*. En el sentido siguiente: *emica* es una descripción (de una frase, acción, *behaviorema*) que intenta situarse *dentro* de la perspectiva de su

agente; *etica* es la descripción que se atiene a lo que el observador (SG) puede percibir, constatar o analizar desde sus propias coordenadas. Llamaremos a esta interpretación o moldeamiento que Pike dá a su distinción, por medio de los conceptos de *dentro* y *fuera*, «prisma de Pike». Un «prisma» que tiene asegurado, sin duda, un sentido siempre que nos mantengamos en la situación «tecnológica», práctica, originaria; porque entonces el *dentro* puede interpretarse siempre con referencia a un determinado círculo cultural.

Teniendo como fondo esta caracterización global, Pike la detalla por medio de los siguientes siete pares de oposiciones:

(1) general/particular, en el sentido de que las descripciones etic serían generales, universales, mientras que las emic podrían ser particulares, al aplicarse a cada caso;

(2) artificial/natural: la perspectiva etic es artificiosa en tanto descompone el proceso según criterios ajenos al que lo realiza;

(3) externo/interno: no es una reiteración de (1), puesto que ahora nos referimos más bien a la diversidad de escalas de la descripción (las descripciones etic no tienen por qué adaptarse «como el guante a la mano» a los hechos; las emic pueden ajustarse a ellos y alcanzar una *fittness* máxima);

(4) Absoluto/relativo, en el sentido que las descripciones etic se mantienen en un plano neutral (disuelta toda referencia al punto de vista del agente), las descripciones emic mantienen la relación a los actores;

(5) Desintegrado/integrado: es una consecuencia de las precedentes (las descripciones etic no tienen por qué alcanzar la integración de los rasgos descritos, si es que la «ley interna de construcción» se mantiene en el plano emic;

(6) Parcial/total: la perspectiva etic, por prolija que fuera, no alcanzará la comprensión global del proceso, como unidad total;

(7) Preliminar/final: con esta oposición Pike redondea pragmáticamente los rasgos previamente propuestos. Dicho desde nuestros términos: la perspectiva etic pertenecería al *ordo inventionis*, en tanto éste es previo al *ordo doctrinae* (que se mantendría en el plano emic). También podríamos decir, utilizando una terminología frecuente entre psicólogos: el campo emic contiene la referencia final de la «validez ecológica» de los análisis etic,

lo que significaría no tanto que el «objeto» observado sea el criterio último de la verdad etnológica o lingüística, &c., cuanto que el juez que aplica el criterio es el nativo, incluso el salvaje (para decirlo con el espíritu de Lévi-Strauss en los finales de su *Lección inaugural* del 5 de Enero de 1960, es el maestro, puesto que el etnólogo se declara su discípulo).

Nos parece imprescindible tener en cuenta que la propuesta del concepto de lo emic, en cuanto contrapuesta al concepto de lo etic, está llevada a cabo por Pike desde una perspectiva *emicista*, lo que equivale a decir (anticipando el análisis gnoseológico que expondremos en el capítulo 5) que el plano esencial de las ciencias humanas habría que situarlo «del lado emic». Pero el emicismo así definido no es, ni mucho menos, una posición que pueda considerarse gnoseológicamente incontestable. Sin duda, su principal apoyo lo suministra el hecho de que una gran cantidad de análisis etic, incluso cuando estos logran un grado de estructuración que rebasa todo plano meramente empírico descriptivo (es el caso de las «estructuras algebraicas» del parentesco), pueden considerarse como «artefactos» que piden una realización emic. Y como las estructuras algebraicas —y otro tanto diríamos de las estructuras estadísticas— pueden entenderse como construcciones *esenciales*, pero sólo en el plano lógico, el requerimiento de su realización emic, como condición para su significado antropológico, y no meramente lógico, podría fácilmente interpretarse como prueba de que es el plano emic el lugar geométrico de las estructuras esenciales con significado antropológico. Ahora bien, y para decirlo con la terminología que introduciremos en su momento, puede ocurrir que se padezca aquí una confusión entre las estructuras *fenoménicas* y las estructuras esenciales antropológicas. Las estructuras algebraicas del parentesco podrían ser interpretadas sólo como estructuras fenoménicas que requieren, desde luego, su realización emic (a la manera como las estructuras algebraicas de tipo grupo que gobiernan gran parte de las relaciones entre las rayas de los espectros dispuestas según las series de Balmer, &c., deben realizarse efectivamente en los fenómenos espectrales); pero todo ello no excluye la posibilidad de interpretar el sector mismo del plano emic como fenoménico, lo que equivaldría a suponer que el «lugar geométrico» de las estructuras esenciales debe situarse fuera del plano emico, regre-

sando, pongamos por caso, a la teoría etológica (a la manera como las estructuras fenoménicas del análisis espectral de referencia han de resolverse en las estructuras esenciales constituidas por la teoría atómica, ver León Garzón, *De Mendeleiev a los superelementos*, Universidad de Oviedo 1988).

Capítulo 3

Contrapruebas

1. Queremos cumplir, aunque sea a vuela pluma, el obligado trámite de comparación o contraste entre lo que en el capítulo anterior hemos considerado como núcleo de la distinción de Pike y algunas otras oposiciones o distinciones afines. Subrayaremos que ahora no nos situamos en el punto de vista de los desarrollos alternativos del núcleo sincategoremático que hemos intentado delimitar (de ello nos ocuparemos en los capítulos 4 y 5), es decir, del contrate del «prisma de Pike» con sus diferentes «envolturas» alternativas. Nos situamos en el contraste del núcleo, cualquiera que sea en pricipio su envoltura, con otras distinciones y oposiciones afines, incluso con situaciones en las cuales parecería que el núcleo brilla por su ausencia. Evidentemente si podemos mantener el contraste del núcleo con otras oposiciones que acaso no lo contienen formalmente, es porque estamos reinterpretando estas oposiciones a la luz de aquel núcleo. Precisamente tratamos de determinar los momentos en los cuales la luz se torna, por decirlo así, demasiado oblicua. Esto quivale a subrayar cómo el «prisma de Pike», en cuanto medio para iluminar oposiciones ejercitadas o formuladas al margen de él, no siempre logra adaptarse a todas las líneas que surcan el campo.

Ahora bien: si se toma en serio la variedad de sentidos que arrojan los resultados de los capítulos 3 y 4 —en el 3 el «prisma de Pike» tiende a ser visto como incapaz de iluminar el campo total y en el 4 se nos muestra como el modo privilegiado de siste-

matizar las opciones posibles— será preciso proceder a la trituración del prisma, es decir, a reconstruir la oposición dada según su contexto originario por medio de ideas distintas de *dentro* y *fuera*: tal será el objetivo del capítulo 5.

2. El núcleo de Pike lo hemos considerado como si estuviera inserto en unas coordenadas gnoseológicas, es decir, en el espacio en el cual se constituyen las ciencias, las disciplinas científicas, en particular, la Antropología.

Si lo insertamos en unas coordenadas epistemológicas (en tanto éstas son en cierto modo, genéricas o envolventes de las primeras o, por lo menos, mantienen con ellas importantes interferencias) estaremos en disposición de ensayar su alcance en situaciones que, por hipótesis, no fueron configuradas por su mediación. Por lo demás, como criterio para distinguir el espacio *gnoseológico* del *epistemológico* damos el siguiente, tomando como referencia, sobre todo el eje semántico (que consta de los momentos fenomenológico, fisicalista y ontológico) y el pragmático (cuyos momentos son los autologismos, los dialogismos y las normas): la perspectiva epistemológica dice referencia principal al eje pragmático, especialmente a su momento normativo, que afecta al sujeto cognoscente (del cual es un caso particular SG); la perpectiva gnoselógica dice referencia al eje semántico y, en especial, a su momento ontológico. De este modo, las cuestiones epistemológicas las entenderemos como cuestiones que giran, sobre todo, en torno a los procesos que determinan (normativamente) la actitud del sujeto cognoscente (sus estados de duda o de certeza); las cuestiones gnoseológicas las entenderemos como cuestiones que giran en torno a los procesos que determinan la «identidad sintética» de unas partes objetivas del campo respecto de otras (es decir, todo lo que tiene que ver con la verdad, en sentido científico). Es cierto que, tanto en el orden epistemológico como en el gnoseológico, hay que hablar de la *verdad*. Pero la *verdad* en el plano epistemológico, va referida a la necesidad pragmática del sujeto en el momento de su adhesión a alguna proposición (correspondientemente: a su no adhesión), mientras que la *verdad* en sentido gnoseológico —lógico-material—, es la misma evidencia de que la conexión entre los términos debe ser así, en virtud de las concatenaciones objetivas. Si se supone que, en ambos casos, la verdad incluye una identidad sintética, diríamos

que la *certeza* está determinada por la identidad sintética que liga las posiciones diversas del sujeto pragmático (por ejemplo, su coherencia), mientras que la *evidencia objetiva* está determinada por la verdad de las conexiones «entre las cosas mismas». La distinción clásica entre la *convictio* y la *cognitio* podría reexponerse por medio de la distinción anterior: una cosa es llevar a alguien al convencimiento (*convictio*) de que una proposición debe aceptarse o rechazarse en virtud de pruebas de coherencia, o de pruebas indirectas, acaso relativas a la mera existencia de la conexión, más que en virtud de pruebas objetivas «dictadas por las cosas mismas» y otra cosa diferente es llevar a alguien al conocimiento (*cognitio*) de la conexión esencial: (la que responde a la cuestión: *quid sit*?). Yo puedo tener la certeza (la seguridad) de que $3x4 = 4x3$ y la convicción puede venirme por virtud de la aplicación pragmática de una norma de conmutatividad al caso particular; pero el conocimiento esencial de esta verdad desborda el mero contexto de permutación de los signos, puesto que la evidencia objetiva correspondiente requiere penetrar en las razones de la identidad entre $(3+3+3+3)$ y $(4+4+4+4)$. Por otra parte, es obvio que las ciencias históricamente dadas se componen, en gran proporción, de meras certezas; pero lo que caracteriza a la ciencia (suponemos) son las evidencias determinadas por las verdades materiales dadas en sus campos respectivos. A veces, incluso es más importante una concatenación compleja no del todo cierta, que una certeza de alguna conexión secundaria u oscura en el conjunto del campo. Lo que queremos subrayar es esto: que no parece legítimo confundir la crítica de la ciencia con el escepticismo. El escepticismo es un concepto epistemológico y se nutre de la inexistencia de una *convictio* racional. Cuando se critican a las ciencias históricas, por ejemplo, en el plano gnoseológico, esta crítica no implica siempre el pirronismo histórico. El pirronismo histórico es hoy, después del desarrollo de la crítica historiográfica, gratuito e irracional (nadie puede dudar de que la donación de Constantino es un documento falsificado). Pero que no sea legítimo decir que «en Historia no caben juicios seguros» (como decía todavía Descartes) no implica que haya que concluir que la historia es una ciencia del «material pretérito», en el sentido en el que decimos que la Biología molecular es una ciencia del «material orgánico».

3. Ahora bien, es necesario reconocer que la distinción emic/etic suele ser entendida unas veces en un plano epistemológico y otras veces en un plano gnoseológico. Sin duda, es necesario que así sea; lo que no es admisible es que se confundan estos planos y se transfieran las determinaciones dadas en uno al otro. La confusión es muy grosera, por ejemplo, cuando de las dificultades epistemológicas inherentes a la perspectiva emic (por ejemplo, las dificultades para llegar de modo convincente a establecer las «intenciones» de otra persona, por ejemplo, en las «situaciones Rashomon», para utilizar la fórmula propuesta por Alberto Cardín) se pasa insensiblemente a sobreentender que la perspectiva emic es científicamente irrelevante (que es la tendencia de la crítica positivista, en forma de la crítica a la introspección, desde Comte hasta Carnap); o bien, recíprocamente, cuando de las dificultades que surgen en la integración de contenidos emic en una concatenación sistemática se pasa a concluir la inseguridad emic de tales contenidos, como sería el caso de muchos behavioristas y, en general, de algunas teorías de la ciencia vinculadas al conductismo, en la medida en que lo consideran, por ejemplo, como paradigma de la ciencia psicológica auténtica. Tal fué el caso de R. Carnap (claramente expuesto en su famoso artículo de 1932-33 en *Erkenntnis*: «Psicología en lenguaje fisicalista», incluido en la compilación de A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, trad. esp. FCE, 1965, págs. 171-205) y, a su modo, el de L. Wittgenstein, el de las *Philosophical Investigations*, como podría analizarse estableciendo la comparación entre las «cerillas *dentro* de la caja» de Carnap y el «escarabajo privado» de Wittgenstein (ver Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, pág. 294).

4. Evidentemente el prisma de Pike se desvirtuará cuando, abstraidas las coordenadas gnoseológicas (sea porque se consideran irrelevantes las diferencias entre lo etic y lo emic para la ciencia, sea por cualquier otra razón), nos atenemos solamente a las coordenadas epistemológicas.

I. Una primera posibilidad será la que se les abre a quienes tienden a no apreciar diferencias epistemológicas relevantes entre la perspectiva etic y la emic (independientemente de sus posibles diferencias en las coordenadas gnoseológicas). Ocurre, sin embargo, que cuando hemos abstraido de hecho las coordenadas gnoseológicas es posible que se tienda a subrayar las seme-

janzas epistemológicas entre lo etic y lo emic, por lo que la oposición de Pike puede resultar superflua. ¿En qué queda el «prisma de Pike» cuando proyectamos su luz sobre los relatos de Marco Polo (y elegimos Marco Polo como ejemplo de un viajero que, en una cultura extraña, sin intérprete, ocupa posiciones que se aproximan mucho a las de Pike ante los mixtecas)? Retirado el núcleo gnoseológico (Marco Polo no es un lingüista, sino un comerciante o un aventurero) la oposición pierde su importancia teórica, aunque mantenga una cierta significación pragmática. La perspectiva emic se hace ahora equivalente a una regla (epistemológica) que nos inclina a tener precaución en la interpretación de los mensajes procedentes de otros pueblos; pero esta regla no será más peculiar que la que nos invita a observar con cuidado, por ejemplo, las variedades de árboles o de animales de otros paisajes, a no confundirlos con variedades de árboles o de animales de nuestro propio pais. Marco Polo sabe (en el capítulo 25) que en la ciudad de Kambolu hay astrólogos con doctrinas extravagantes, pero no más raras que la disposición de los árboles que flanquean los caminos descritos en el capítulo 22. A lo sumo, se reconocerá que hay contenidos más dificiles de interpretar que otros, pero la dificultad queda localizada en torno a ciertos contenidos, independientemente que sean etic o emic. En realidad, es la actitud de los clásicos, que podría ser ilustrada con el célebre relato de Herodoto sobre el presente que los escitas ofrecieron a Darío: una rana, un pájaro, un ratón y cinco saetas. Es cierto que Darío interpretó el presente de un modo equivocado (diríamos, equivocado en su sentido emic): «nos dan el agua, el aire, la tierra y nos entregan las armas». Pero Gobrias (a fin de cuentas desde el campo de Darío) logró interpretar, con más verdad emic, el presente: «los escitas te dicen que si pasas la frontera, te tirarán al agua como una rana... te arrojarán las flechas» (Herodoto, IV, 131-132). Y es necesario subrayar, en todo caso, que, abstrayendo el núcleo gnoseológico, no cabe decir que los escitas constituyan aquí una esfera o cultura *inmanente*, exterior a la esfera o cultura de los persas. El mensaje escita no es emanación de un *dentro* absoluto, «megárico», que sólo pudiera ser penetrado por una mente sobrenatural. A fin de cuentas, los elementos significativos, las unidades objetuales o semas del mensaje son comunes a escitas y persas: rana, pájaros, ratón, flechas

—sin contar la ceremonia misma del mensaje—. Los objetos (sin perjuicio de las diferencias eventuales en las «etnotaxonomías» respectivas) tienen un núcleo a la vez emic y etic, es decir, el «prisma de Pike» se disuelve o queda envuelto por ondas luminosas de una mayor longitud. El orden emic aparece sólo a nivel de la frase construida con una combinación de símbolos dados, pero entre otras combinaciones posibles en número, de hecho, muy pequeño, dadas las circunstancias del caso. El fondo de la cuestión reside, a nuestro juicio, en lo siguiente: que esa «exterioridad» que caracterizaría a la perspectiva etic, tal como Pike la concibe, es una característica muy grosera, porque «exterior» está diciendo cosas muy diferentes, algunas de ellas pertinentes (por ejemplo, el alfabeto fonético internacional no fue elaborado por los mixtecas y es exterior a su cultura), otras ambiguas (por ser «exterior», ha de ser físico) y unas terceras totalmente impertinentes, (por ser físico y exterior a la cultura mixteca el alfabeto fonético no es capaz de entrar en el interior de la lengua mixteca, como si este interior existiese en los términos de Pike). Acaso una de las fuentes de la mayor parte de los problemas suscitados por la oposición emic/etic de Pike no es otra sino la misma confusión que arrastra el concepto de perspectiva etic, así delimitado. Porque etic es, ante todo, para Pike, seguramente un conjunto de los datos fisicalistas (y, por ello, objetivos, en cuanto son hechos, datos factuales). Pero, ¿acaso porque unos datos o unos conjuntos o artefactos de datos sean fisicalistas han de entenderse también como datos absolutos respecto de las formas culturales desde las cuales se establecen? Sin duda, las determinaciones etic pueden alcanzar una escala puramente física, o métrica, o química o biológica (como, en el osciloscopio, se determinan componentes materiales —no formales— de un determinado sonido vocálico). Pero lo cierto es que cuando las determinaciones etic comienzan a ser significativas en las ciencias humanas es cuando se mantienen, sin dejar de ser fisicalistas, a escala de *partes formales* del campo de referencia. Es, pues, un error dar por supuesto que la perspectiva etic (por ejemplo, la fonética) constituya por sí misma una aproximación necesariamente externa (significando ahora: material, no morfológica, no dada a escala de partes formales) a las formaciones culturales implicadas. Los sistemas de transcripción fonética basados en el análisis de las articulacio-

nes del aparato fonador humano (tal como el propio Pike las expuso en su libro *Phonetics* de 1943) no son sencillamente sistemas «meramente físicos» sino que son ya morfológicos, incluso operatorios (articulatorios), porque sus conceptos (*bilabial, labiodental*, &c.) van referidos a *unidades formales* con-formadas en la «sustancia de la expresión» (para decirlo al modo de L. Hjelmslev) y dadas a escala de los sistemas auditivos, de los umbrales diferenciales del oido humano según las diferentes situaciones culturales. Los contenidos fisicalistas no son necesariamente previos a los fenómenos culturales, puesto que, aunque sean genéricos, pueden ser *géneros posteriores*. El sistema de unidades o elementos de alfabeto fonético internacional se mantiene a escala morfológica (formal), como a escala formal se mantenían las unidades objetuales (rana, ratón, flechas) del presente de los escitas a Darío, y por ello pudo interpretarlo correctamente el hermeneuta Gobrias.

II. La segunda posibilidad se nos abre en los casos en los cuales, aun abstraidas las coordenadas gnoseológicas, sin embargo se aprecian algunas diferencias entre la perspectiva etic y la emic, en el plano epistemológico. Estas diferencias, hablando muy en general, podrían interpretarse en estas dos direcciones opuestas, emicista, la primera, no emicista, la segunda:

(1) Emicista, si bien ahora emicismo no significará solo emicismo epistemológico. No se trata ya de que la Antropología deba ser emic, sino simplemente de que lo que nos es dado con mayor facilidad e inmediatez es lo que es emic para nuestra cultura. Aplicamos esta perspectiva epistemológica a la propia Antropología admitiendo que lo etic es lo emic de la comunidad de antropólogos, según la fórmula de Lévi-Strauss. Con esto, pero precisamente por influencia de la perspectiva epistemológica, la ciencia etic quedaría reducida a la condición de un contenido cultural entre otros y, por tanto, el significado de la oposición quedaría desvirtuado.

(2) No-emicista (la llamada a veces eticista). Solo que ahora este eticismo equivaldría, sobre todo, a una crítica epistemológica al emicismo, una crítica que no se recluye en un ámbito gnoseológico, sino que afecta al conocimiento en general, a la *convictio* relativa a las cuestiones existenciales (a las cuestiones *an sit*), tal como se presentan ante un juez. Esto no excluye que los

problemas aquí encerrados puedan ser muy profundos y que en ellos se engloben también situaciones gnoseológicas. Pero precisamente ocurre que son estas situaciones gnoseológicas las que resultarían contempladas desde coordenadas, sobre todo, epistemológicas. Citaremos como ejemplo el sutil análisis que Alberto Cardín ofrece de la situación Rashomon, dibujada en una novela de Akutagawa y llevada a la pantalla por Kurosawa. Ya Marvin Harris, en su análisis de esta película —por lo demás incorrecto, como nos hace ver Cardín— se mantenía en una perspectiva epistemológica: «para un materialista cultural caben tres soluciones...». Pero todas ellas en términos de verdad o de error epistemológico. «Cada espectador tiene que decidirse por alguna de las cuatro versiones de los hechos que se ofrecen, si es que se pueden decidir». Rashomon es, para Harris, una ilustración de ciertos argumentos escépticos. Alberto Cardín («El efecto Rashomon en Etnología», en *Luego*, nº 1, págs. 31-39) reintroduce elementos antropológicos que Harris ha descuidado: el testimonio de la chamana, también mentiroso; el campesino ha tergiversado la historia al contársela al monje budista. Incluso la presentación de la situación que denomina «efecto Rashomon», ya puede considerarse formalmente como una situación gnoseológica: la situación en la que el etnógrafo es testigo privilegiado de un objeto que ya no volverá a reproducirse en condiciones idénticas, ilustrando este efecto con ejemplos etnológicos efectivos (las descripciones de Turnbull, de los *ik* o de los *mbuti*; las descripciones de las escenas de canibalismo de los *azande*, puestas en tela de juicio por Evans Pritchard, &c.). Ahora bien, se saca la impresión de que, aun sobre ejemplos gnoseológicos, sigue prevaleciendo en este análisis el punto de vista epistemológico, salvo que se subraye la tesis implícita en el análisis de «objetos antropológicos que solo han podido ser observados por SG una vez», tesis que es ya gnoseológica, sin que sea indiscutible. Es la cuestión del carácter nomotético o idiográfico de los objetos de la Antropología.

Pero no es el único caso, puesto que cabe tambien referirnos a objetos nomotéticos que, o bien son nomotéticos simultáneamente emic o etic, pero que solo alcanzan interes gnoseológico en perpectiva etic. Acaso valiera como ejemplo el que ponía W.J. Thoms en su célebre carta, a la que nos referiremos más

tarde, al final de este libro, en la que acuña el término «Folklore» como disciplina antropológica: Grimm (según dice W.J. Thoms) había subrayado que en la mitología alemana se da una relación muy frecuente (digamos pues, nomotética) entre el cuco, como animal profético, y el cerezo (el cuco no canta nunca antes de hartarse tres veces de cerezas; según el número de veces que se oye su canto cabe hacer predicciones). Thoms añade: «hace poco tiempo me informaron acerca de una costumbre que existía antes entre los niños de Yorkshire, costumbre esta que ilustra la referida relación entre el cuco y la cereza. Me comunicó un amigo que los niños de Yorkshire acostumbraban hace tiempo (y posiblemente hoy todavía [1846]) a cantar alrededor de un cerezo la siguiente invocación: Cuco, cerezo / baja y dime / cuantos años de vida me quedan. Cada niño sacudía el arbol y el número de cerezas que caían indicaba los años de su vida futura». Diríamos por nuestra parte: el relato de Grimm es emic y tambien lo es el relato de su amigo Thoms; pero la comparación entre ambos es etic, pues la establece el antropólogo, el folklorista. Ahora bien: aun en la hipótesis de que se acepte la posibilidad (epistemológica) de establecer con certeza las relaciones emic alemanas e inglesas, lo que Thoms querría decir es que cuando entraban en un campo relevante gnoseológicamente hablando para el folklore (para la antropología) era al establecerse estas relaciones que nosotros consideramos. Dice Thoms: «Ya se que es muy conocida la rima infantil que cité. Sin embargo, esta manera de aplicarla no está anotada por Hone, ni por Brande, ni por Ellis, y no obstante constituye uno de los hechos que, carente de importancia en sí mismo, adquiere importancia cuando ellos forman eslabones de una gran cadena...».

5. La distinción de Pike podría ser reinterpretada (¿y hasta qué punto no está siendo de hecho entendida desde una tal reinterpretación, por parte de muchos?) a la luz de la famosísima distinción, de signo eminentemente epistemológico, entre el *comprender* y el *explicar* (términos con los que solemos traducir convencionalmente las voces *Verstehen* y *Erklaren* de Droysen que, recogida por Dilthey, reinó pacíficamente durante toda la primera mitad de este siglo y aún sigue manteniendo parte de su poder como lo prueba, por ejemplo, el libro de Von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press 1971). No cabe

ignorar las aplicaciones gnoseológicas que la distinción de Droysen-Dilthey ha recibido en orden a establecer un criterio de demarcación entre las «ciencias del espíritu» (o ciencias de la cultura, o ciencias humanas) y las «ciencias naturales». Pues, según este criterio, si existe una diferencia profunda entre esas familias de ciencias, no habrá que ponerla tanto en la naturaleza ontológica de sus objetos respectivos («cultura», «naturaleza») ni tampoco en su estructura lógica (individual/universal, de donde la distinción de Windelband: ciencias idiográficas/ciencias nomotéticas), cuanto con el modo de llegar a ellas o, si se quiere, con las facultades u órganos de captación respectivos. Estas facultades serían la comprensión y la explicación. Y ocurre que estos términos suelen ser diferenciados según criterios epistemológicos o incluso psicológicos. Así, la comprensión, se liga a un «tacto fisiognómico» (O. Spengler), contrapuesto a la mera observación. Lo que significa que, en el fondo, se está tomando como criterio diferencial la oposición tradicional entre los sentidos externos y los sentidos internos (entre los cuales figuraba la «estimativa»). Según ello, cabría decir que la *explicación* procede a partir de los datos de los sentidos externos, mientras que la comprensión procedería a partir de los datos de los sentidos internos (sin que ello implique que haya de interpretarse necesariamente como una introspección, contrapuesta a la extrospección). Se comprende que en la medida en que utilicemos esta distinción para dar cuenta de la diferenciación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas (o culturales) estaremos poniendo la diferenciación entre estos dos tipos de ciencia más en el plano epistemológico (o psicológico) que en el plano gnoseológico (lógico-material). Lo que ocurre es que la oposición «psicológica» comprensión/explicación va asociada la mayor parte de las veces a otros criterios lógico gnoseológicos, incluso de un modo difícil de justificar, a la oposición idiográfico/nomotético; o simplemente a los mismos criterios ontológicos, a los objetos de los diversos géneros de ciencia a los cuales las consabidas facultades nos darían acceso: la comprensión a la cultura humana, y la explicación a la realidad natural.

Ahora bien, en la medida en que la oposición entre explicación y la comprensión pueda reproducirse tambien en el propio ámbito de las ciencias humanas —en tanto es el mismo material

de estas ciencias aquello que puede unas veces ser explicado y otras veces comprendido— es decir, en la medida en que no nos limitemos a las correspondencias comprensión = ciencias culturales y explicación = ciencias naturales, en esa medida cabría percibir un cierto paralelismo entre esa oposición y la oposición emic/etic de Pike. No hablamos de una superposición, o de una reducción, porque las definiciones de emic/etic y de Erklaren/Verstehen siguen siendo distintas. Pero si cabe hablar de un cierto paralelismo que difícilmente podrá dejar de actuar como una suerte de canon más o menos explícito para interpretar y hacerse cargo de la distinción de Pike. En efecto, «comprender» (Verstehen), al menos cuando se sobreentiende no ya sólo como un comprender objetos o valores ideales, sino como un comprender a otras personas (sus acciones, sus obras, por tanto, sus motivaciones, sus escenarios y sus valores de referencia) es tanto, en gran medida, como «ponerse en el punto de vista de los que son comprendidos», no ya porque tengamos que reproducir sus figuras (en el sentido, por ejemplo, del *Reenactement* de Collingwood) sino porque tenemos que compartir sus valores, porque tenemos que *valorar* (Max Weber, como es sabido, había postulado la necesidad de mantenerse «libre de toda valoración» en el momento del conocimiento científico), pero sin que por ello tengamos que reconocerlos como valores (en la terminología de Rickert: «avalorar»). Una «avaloración» que, si no ya la valoración correspondiente, si que implicará (comprometiendo la aparentemente clara distinción entre valorar y avalorar), según otros (Max Scheler), una *simpatía*. Rickert había sugerido, por su parte, que la avaloración es una suerte de «comprensión teleológica». En cualquier caso estas caracterizaciones resultan ser obviamente convergentes con las descripciones que Pike ofrece de la llamada perspectiva emic. Correspondientemente, puesto que la «explicación» (cuando se aplica a materiales culturales) parece preferir una distanciación (en valores, &c.) cabría decir que la explicación marcha paralela a la perspectiva etic. Es cierto que en Pike, como ya hemos dicho, el paralelismo de estos conceptos no mantiene la concordancia de las respectivas funciones gnoseológicas, pues mientras que la explicación suele mantenerse en las teorías del neopositivismo (Hempel, incluso Popper) lo etic de Pike se considera como previo y externo al verdadero conocimiento científico.

En cualquier caso, el paralelismo o correspondencia entre la oposición emic/etic y la oposición comprender/explicar puede facilitar la interpretación habitual de la distinción de Pike en términos más epistemológicos que gnoseológicos. Y esto es debido a que, como hemos dicho, la oposición comprender/explicar, tomada en sí misma, puede ser reducida al plano meramente epistemológico, sin relevancia para la teoría de la ciencia (o, al menos, con una relevancia no mayor de la que pudiera tener la distinción entre sensaciones táctiles y olfativas); según las coordenadas gnoseológicas que se utilicen. En efecto, desde coordenadas adecuacionistas (la verdad científica como correspondencia entre las representaciones, mentales o lingüísticas, y las realidades empíricas) podría acaso afirmarse que el reconocimiento de la necesidad de que las ciencias humanas utilicen los «órganos» de la comprensión no tiene por qué tener más alcance que el reconocimiento de que la acústica física utilice el órgano del oido o la astronomía el órgano de la vista. Cada ciencia empírica utilizará los órganos sensibles proporcionados a la naturaleza de los objetos de su campo. La comprensión, y por tanto la perspectiva emic, tendría el significado meramente epistemológico (dentro del adecuacionismo) que corresponde a un instrumento sensor (¿qué otra cosa se quería dar a entender, si no, con las metáforas de «tacto fisiognómico», «olfato axiológico», incluso «ceguera» o «daltonismo» de los valores, empleadas a veces para describir las «aventuras de la comprensión»?).

Es interesante constatar que, de este modo, nos situaremos en una posición comparable a la que algunos teóricos de la ciencia, desde el adecuacionismo, mantienen ante el criterio diferencial que, como evidente, suele aducirse cuando se trata de formular las diferencias entre las ciencias naturales y las ciencias humanas: «los materiales de las ciencias naturales se presentan al sujeto humano cognoscente como objetos, pero en las ciencias humanas los propios sujetos humanos son los objetos». Este criterio, como es sabido, tenía un claro significado gnoseológico para el positivismo clásico, por vía epistemológica y, por ello, de signo negativo: el de la imposibilidad de las ciencias del espíritu, de la psicología (en el sentido de Royer-Collard) por cuanto el «sujeto» no puede ser «objeto» (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830, tomo I, pág. 37). Pero en el momento en

el que, por los motivos que fuera, se considera ineficaz la crítica epistemológica positivista, entonces el criterio diferencial que comentamos deja de tener propiamente significado gnoseológico. Sencillamente, desde la perspectiva que Von Wright ha llamado «monismo metodológico» ocurre que unas ciencias estudian los astros, otras las plantas y otras los sujetos humanos. Así, J. Piaget y su escuela, al menos en lo que concierne a lo que el llama «ciencias nomotéticas»: «Bien mirado —dice Pierre Grèco— acaso no sea una desgracia tan grande para el psicólogo el hecho de haber tomado por objeto un sujeto que se le parece un poco. El físico no tiene opción metafísica cuando se ve forzado a admitir que las cosas tienen una razón. ¿Por qué no podrá haber una razón del sujeto? Si seguimos con atención al sujeto en sus elecciones circunstanciales, en su discurso, en su historia, terminaremos por dejar conformes con sus operaciones las operaciones por los cuales nos lo explicamos. El psicólogo siempre tiene que reconstruir el sujeto a su imagen y semejanza, pero el sujeto no deja de parecérsele» («Epistemología de la Psicología», *apud* J. Piaget, *Epistemología de las Ciencias Humanas).*

Para que este criterio recupere su significación gnoseológica —confusamente entrevista siempre, por lo demas— será preciso reexponerlo desde una teoría de la ciencia con suficiente virtualidad analítica a tales efectos. Por nuestra parte hemos propuesto la posibilidad de una reinterpretación gnoseológica del significado de la confusa fórmula: «el sujeto se hace objeto» desde la teoría del cierre categorial, por medio del concepto de «ciencias en cuyos campos figuran sujetos operatorios» y que a la vez, en cuanto ciencias, tienden que eliminar o neutralizar las operaciones, es decir, el concepto de las ciencias β-operatorias (ver Gustavo Bueno, «Gnoseología de las Ciencias Humanas», en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de la Ciencias (1982)*, Pentalfa, Oviedo 1982, págs. 315-337). *Mutatis mutandis* cabría decir lo mismo de la distinción emic/etic reducida a los términos de la distinción comprender/explicar en el contexto comentado. Sería preciso abandonar este contexto *adecuacionista* y asumir un contexto *constructivista* para captar el significado gnoseológico de la distinción comprender/explicar. Por lo demás, este cambio de contexto, no tiene por qué entenderse como un cambio promovido desde fuera, puesto que es el mismo desarrollo de la dis-

tinción comprender/explicar el que se resiste a ser mantenido dentro de los límites del contexto adecuacionista y pide, por decirlo así, un cambio de contexto. En efecto, pedir la *comprensión* en las ciencias humanas, como medio *ad hoc* de adecuación o identificación con el objeto de estudio (como pedía Grèco) es tanto como incapacitarse para distinguir las diferencias que, desde el punto de vista de la verdad, deben críticamente reconocerse en los mismos materiales estudiados, dado que estos materiales son muchas veces, ellos mismos, de índole proposicional-apofántico (tesis, teorías, concepciones del mundo, o bien, símbolos, contenidos culturales o tecnológicos vinculados por proposiciones). Comprender el sentido de esos materiales proposicionales (otras veces, describirlos en perspectiva emic) no es en modo alguno identificarse con ellos «desde el punto de vista de la verdad», que es lo que interesa. «Comprender» la Piedra del Sol de los aztecas no implica identificarnos con la religión de Toniatuh, aunque se trata de «entender» qué es lo que en esa piedra podían percibir los aztecas (lo que veían los sacerdotes y lo que veían los fieles); para entender a Don Juan precisamente hay que salirse de él, siguiendo la dirección contraria de la que tomó Castaneda. La comprensión no constituye por sí misma una metodología que tenga significado gnoseológico, ni, desde luego, cabe dar por buena la analogía entre comprensión y órganos sensoriales o instrumentos científicos, puesto que estos son operadores o relatores y aquellos no. Las ciencias en general, y las ciencias humanas en particular, comienzan a constituirse como tales en el momento de la construcción operatoria de estructuras fenoménicas o esenciales, y no en el momento de la comprensión o descripción de los fenómenos. Y es entonces cuando cobran su significado gnoseológico unas ciencias cuyas construcciones son, hasta cierto punto, reconstrucciones (*re-enactement* de Collingwood, *nacherleben* de Dilthey) y que nosotros entendemos como tratamiento β-operatorio de los propios materiales estudiados por esas ciencias. Esas reconstrucciones tienen que tener lugar en un escenario físico y, por consiguiente, han de tomar contacto con la propia praxis, política o tecnológica, característica de cada campo.

En última instancia, la comprensión, como reconstrucción, no será tanto una «penetración en el interior de los demás» (la *empatía* de G. Simmel) sino, en general, una aprehensión del mun-

do cultural de los otros, lo que sólo será posible si nuestro mundo cultural tiene capacidad o potencia superior para absorber en sus categorías al mundo cultural estudiado. Un antropólogo que ha sido educado en la teoría de la gravitación puede comprender la astronomía maya mucho mejor de lo que todos los sacerdotes mayas juntos podrían comprender de la teoría de Newton. En general, por tanto, las posibilidades de comprensión de una cultura dada no habrá que derivarlas tanto de alguna supuesta facultad subjetiva, cuando de determinadas condiciones ligadas al mundo cultural objetivo al que pertenece el científico. Correspondientemente, el objeto de la comprensión no será propiamente la conducta de los sujetos (puesto que esa conducta es solamente el momento etológico de algún complejo de estructuras objetivas, institucionales, sociales o culturales dentro de las cuales se inserta siempre la conducta humana). Si llamamos «praxis» a la conducta humana en tanto forma parte de esos complejos culturales supraindividuales (diremos que el pianista desarrolla en cuanto tal una praxis artística más que una conducta etológica o psicológica) entonces podríamos decir que la comprensión es la comprensión de una praxis, y no solo de una conducta. Son los complejos estructurales y la praxis ligada a ellos (la praxis económica o política, la praxis tecnológica, engranada con la praxis del científico) aquellos que deben ser comprendidos en sus ámbitos respectivos, es decir, en perspectiva emic. Sólo que el ámbito o interior de una cultura determinada sólo podrá comprenderse, como hemos dicho, desde las categorías de otra cultura más compleja. No se trata pues de entrar en el interior de otras mentes, de intuir su conducta propositiva o teleológica, respecto de fines futuros, y, menos aún, de contraponer este comprender a un supuesto explicar nomotético, propio de las ciencias naturales y reducido a la subsunción de los casos particulares en la ley general (la *Covering Law* con la que Dray designaba a la teoría de Hempel-Popper). La comprensión de estructuras culturales tambien comporta una subsunción de los segmentos de la praxis insertables en las leyes de la praxis cultural envolvente.

El concepto de la perspectiva emic reanalizado desde la problemática del concepto de comprensión tiene, en conclusión, fuerza suficiente para conseguir el desbordamiento del horizonte tradicional en el que se discute esta problemática. Las cuestiones que

aparecen en el primer plano de la discusión (podemos remitirnos de nuevo a la obra ya citada de Von Wright: cuestiones en torno a la determinación de si la comprensión hay que referirla al lado interno o al lado externo, a la «conducta activiforme» de la acción o a ambas; o bien cuestiones en torno a si la comprensión debe referirse a los «propósitos internos de una mente que proyecta su futuro» o bien si debe atenerse a los resultados ya obtenidos, «históricos») tendrían que ser replanteadas. Pues no cabe mantener la distinción entre un lado interno y un lado externo de la acción en sentido psicológico. El lado interno es la perspectiva emic, que es objetiva en tanto se interpreta como reconstrucción de la estructura cultural analizada; ni cabe mantener la distinción entre el futuro y los resultados históricos desde el momento en que los proyectos de futuro que logremos comprender en un sujeto no serán otra cosa sino *prolepsis* cuya comprensión comporta precisamente la anamnesis de los planes o programas dibujados en una cultura dada (sería absurdo atribuir a los sacerdotes mayas el propósito de determinar los focos de la elipse de la órbita de Venus); ni, por último, nos parece suficiente mantenerse en una concepción «humana» de la causalidad yuxtapuesta con una teoría mentalista de la causalidad teleológica. Reanalizemos tan solo, a fin de evitar la prolijidad un ejemplo de Von Wright, la acción de abrir una puerta. Esta acción puede considerarse como un proceso capaz de ser comprendido o explicado teleológicamente, es decir, en cuanto *explanandum*; tambien el «abrirse la puerta» puede considerarse como un *item* de una explicación causal no intencional (por ejemplo, como el movimiento de un cuerpo). Se supone que un mismo item puede intentarse explicar unas veces como una mera conducta (no activiforme) y otras veces como una acción. Y con objeto de llevar al límite esta doble posibilidad, Von Wright, desde supuestos estrictamente mentalistas, considera el caso en el que la puerta que un sujeto (llamémosle S1) se dispone a abrir, manipulando la manilla y empujando, resulta abrirse por otra causa distinta de la manipulación de S1 (sea por un golpe de aire, sea porque otro sujeto, llamémosle S2, está abriendo efectivamente la puerta desde el otro lado). Von Wright sugiere que todas las condiciones de la acción de S1 (propósito mental, movimiento del brazo...) están dadas, y que sólo falta la *oportunidad* para la ejecución de la acción. Podríamos

decir, según esto, que el resultado de la acción de S1 se vió sobredeterminado causalmente por la acción de S2; o bien que S1 no abrió la puerta porque en el momento de hacerlo perdió la oportunidad. «Creo —concluye Von Wright— que somos libres de pensar una cosa u otra». Pero desde nuestro punto de vista no es así. No somos libres para pensar en ninguna de ambas opciones si queremos verdaderamente «pensar» de un modo no metafísico. La primera opción se apoya en efecto en el supuesto metafísico-mentalista de que existe una acción intencional al margen de su resultado, algo así como si S1 hubiera abierto la puerta sin abrirla; la segunda oposición reconoce que S1, que tuvo la intención de abrir la puerta, no la abrió, pero porque la acción no se ejecutó al faltarle la oportunidad: otra vez el recurso al mentalismo, que no hace sino reexponer el proceso justamente en los términos en los cuales él es problemático e ininteligible. De aquí el absurdo de la conclusión de Von Wright, «dar libertad» para pensar que S1 abrió la puerta cuando en rigor no la abrió. Y este absurdo se funda en el supuesto de una comprensión emic, en su sentido psicológico, a saber, una comprensión que nos permitiera ponernos en el punto de vista *interior* de S1 en el momento en el que está abriendo la puerta.

El análisis de este ejemplo tendría que proceder, a nuestro juicio, a partir de otras premisas. Desde luego, comenzaríamos sentando que S1 no abrió la puerta realmente si es que efectivamente la energía necesaria para abrirla procedió de S2 y, por tanto, negaríamos la libertad para adoptar el punto de vista de quien intentaba abrirla. ¿Cómo recoger entonces esa intención, que suponemos se da entre los fenómenos? De cualquier modo, menos desde su confusión con el proceso real del abrir. Hay que distinguir, y la distinción aquí pertinente es la del fenómeno (apariencia) y la realidad (causal, esencial). Diremos pues que S1 no abrió la puerta realmente, pero que la pudo abrir aparentemente. ¿Ante quien? No exclusivamente ante sí mismo (incluso él pudo advertir que no se le resistía), sino ante un eventual tercer observador S3 que, sin embargo, mediante un registro miográfico, podría conocer que S1 no abrió la puerta sin necesidad de entrar en su interior. Pero entonces, si rechazamos la perspectiva emic, ¿cómo dar cuenta de esa intención de abrir la puerta que parece ser requerida para una comprensión de la acción frustrada? Nuestra

respuesta tendería a sustituir la psicologización mentalista de la perspectiva emic (como «lado interior del sujeto S1») por una interpretación objetiva de la perspectiva emic adecuada para comprender la acción de S1. No cabe oponer un abrir intencional y un abrir causal: la oposición está entre una secuencia de operaciones (de S1) ejecutadas de arreglo a un programa de manipulación entre cosas físicas dibujado en una cultura determinada (aquella en la que, entre otras cosas, hay casas con puertas) y los procesos causales que puedan tener lugar entre esas cosas físicas. Abrir la puerta, como acción, no comienza siendo tanto una intención subjetiva cuanto un programa operatorio que está inscrito en la puerta misma, en su manilla, por ejemplo. El programa cultural «abrir la puerta» (ante una puerta real, con la que se enfrenta S1 y S3) se pone en marcha como ejecución de los primeros movimientos musculares de S1, pero no los subsiguientes que hubiera desencadenado la resistencia de la puerta a ser movida. En una palabra, el programa «abrir la puerta» no engrana siempre con el proceso efectivo de abrirse una puerta dada. Y la verdadera cuestión se desplaza hacia este otro lugar: ¿cómo un programa dado objetivamente, al margen de que se haya engranado o no con la realidad, ha puesto en movimiento mi brazo? Es el problema que plantearon los ocasionalistas (Geulincx, Malebranche) y que, con razón, declararon insoluble, pues se mantenían en una perspectiva mentalista. Pero el problema es susceptible de ser replanteado de otro modo, como problema de la composición de prólepsis (procedentes de anamnesis de tradiciones culturales) referidas a objetos apotéticos; composiciones que abarcan tanto el punto de aplicación de la potencia de una palanca mecánica a una resistencia determinada, como la aplicación de mi brazo a la puerta como palanca para abrirla. La «comprensión» de una acción tan trivial como «abrir una puerta», incluso en el caso particular de que mis actos de abrir no sean la causa real de la apertura de la puerta, es decir, en el caso particular de un abrir aparente, requiere la perspectiva emic, pero tal como se da en un horizonte cultural objetivo sólo dentro del cual cobra su figura una praxis humana subjetiva.

Capítulo 4

Desarrollos gnoseológicos inadecuados (desde la teoría del cierre categorial) del «Prisma de Pike»

1. Según hemos dicho, el «prisma de Pike» es sincategoremático. Al menos, solo inserto en una envoltura «gnoseológica» (envoltura que implica, a su vez, una ontología) deja de ser trivial o confuso. En realidad, siempre que lo utilizamos, solemos hacerlo desde una envoltura más o menos explícita. Podríamos decir por tanto que el nexo entre el núcleo de la distinción emic/etic y las diversas «envolturas» que le confieren significado gnoseológico es de naturaleza *sinecoide* (entendiendo por «nexo sinecoide» el que media por ejemplo entre una proposición P y el conjunto de proposiciones relacionadas por disyunción alternativa fuerte QwRwS, al que aquella va vinculado por conjunción). Es, pues, imprescindible distinguir las envolturas generales que pudieran ser consideradas como las más significativas, a fin de no transferir las características de las unas a las otras, como muchas veces se hace. Por ejemplo, Marvin Harris ha ofrecido un «desarrollo o sistematización de la distinción de Pike», para ofrecer a continuación, la distinción de Pike «a través de la exposición de Marvin Harris». Desde nuestro punto de vista, la formulación de M. Harris no es un desarrollo de la distinción de Pike, sino una concepción gnoseológica que «envuelve» al prisma de Pike de un modo completamente distinto de como el propio Pike lo hizo, una verdadera «vuelta del revés», en el sentido consabido de esta expresión que Marx empleó refiriéndose a Hegel (*Umstülpung*), de la distinción de Pike.

2. Las distintas envolturas gnoseológicas de que venimos hablando podrían agruparse bajo dos grandes rúbricas, según que atribuyan a la oposición emic/etic un significado gnoseológico diferencial, o, por el contrario, según que tal atribución no tenga lugar.

La primera rúbrica comprende propiamente dos familias bien diferentes de «envolturas»: la de los emicistas, para quienes la distinción emic/etic es necesaria en el momento de constituirse las ciencias humanas, precisamente porque se postula que estas ciencias han de desenvolverse esencialmente en el ámbito emic (lo que implicará tener que dar cuenta del papel gnoseológico de la perspectiva etic); y la de los *no emicistas* (que a veces se denominan *eticistas*) quienes, reconociendo también la necesidad de esta distinción, lo hacen en nombre de un principio contrario, a saber: la necesidad crítica de la eliminación de los contenidos emic del ámbito de las estructuras esenciales (lo que implicará tener que dar cuenta del papel gnoseológico de la perspectiva emic).

La segunda rúbrica incluye a todas aquellas concepciones que aceptan, desde luego, el significado gnoseológico de la oposición emic/etic, tal como se da en el «prisma de Pike», pero no le reconocen, sin embargo, un significado en el *ordo doctrinae*. Esto plantea de nuevo la cuestión del fundamento de la distinción en el plano gnoseológico, cuestión que requiere respuestas de orden diferente a las de la otra familia.

3. Nos referimos, en primer lugar, al emicismo, que es la «envoltura» desde la cual el propio Pike presentó, como ya dijimos, el núcleo de su distinción. Un núcleo que, como es obvio, hubo de quedar profundamente afectado por ella. Como rasgos gnoseológicamente relevantes de la concepción de Pike resaltamos dos:

(1) El objetivo de las ciencias humanas, en particular de la Antropología o de la Lingüística, es conocer, «describir» o «explicar», los contenidos culturales desde el punto de vista emic, independientemente de las dificultades («epistemológicas») que ello comporte. Desde la teoría del cierre se expondría así esta tesis: el lugar en donde se configuran las *esencias* o estructuras esenciales, por oposición a las estructuras fenoménicas, de las ciencias antropológicas es el lugar de los contenidos emic.

(2) Los puntos de vista etic serán considerados como vías de

acceso fenoménicas o fisicalistas («artefactos») hacia el objetivo principal. Según ello, las determinaciones etic tendrán una función auxiliar, instrumental, *ordo inventionis*, aunque, sin duda, muy importantes y aun imprescindibles en el proceso de construcción científica.

A nuestro juicio, los postulados gnoseológicos (1) y (2) se apoyan en una ontología relativamente precisa del mundo antropológico cultural. Es esta una ontología que, a veces, es llamada por sus críticos *idealista*, en la medida en que implica la atribución a la conciencia de los hombres de las realidades culturales. Pero se trata, en todo caso, de un idealismo *sui generis*, por cuanto esa conciencia puede ser entendida en un plano *ejecutivo*, y, por decirlo así, biológico. Lo verdaderamente esencial, por tanto, es que esta ontología refiera sistemáticamente la cultura humana a la condición de expresión o de ejecución de los sujetos «propositivos», es decir, que, de un modo u otro, privilegie (traduciendo a la teoría del cierre categorial) una metodología β-operatoria, en el sentido de un conductismo del «tipo Tolman» (E.C. Tolman: *Purposive Behaviour in Animals and Men*, Appleton, Nueva York 1932). De hecho, Pike plantea sus problemas como un análisis de *behavioremas* y cita, entre otros, a Tolman.

Por consiguiente, es esencial tener en cuenta que el emicismo de Pike no excluye los métodos etic de tipo behaviorista y, en consecuencia, no debe ser confundido, como algunos hacen, con las posiciones que R.K. Merton ha agrupado (refiriéndose sobre todo a la Sociología) bajo la denominación de *adentristas*, en cuanto se opone a los *afueristas* (según la traducción castellana de Néstor Alberto Míguez del inglés 'Insiders', 'Outsiders', *Sociología de la Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid 1973, tomo I, cap. 5: «Las perspectivas de 'los de adentro' y 'los de afuera'», pág. 159). En efecto, el «adentrismo» no solo defiende la tesis de que el objetivo de la Sociología (y por extensión, de la Etnología, &c.) es reconstruir la realidad social desde el punto de vista del propio grupo social (del nativo, &c.); añade que esta reconstrucción solo puede ser llevada a efecto por individuos que forman parte del propio grupo social (el propio nativo). Y esto no sólo por motivos extrínsecos aunque determinantes (por ejemplo: el nativo desconfiará siempre del antropólogo) sino también por motivos intrínsecos, relacionados con los procesos de la *com-*

prensión. Como subraya Merton, si esta posición se mantuviese de un modo coherente habría que afirmar que sólo los etnólogos negros pueden comprender la cultura negra, o sólo los sociólogos negros pueden comprender la vida social de los negros —y también, que sólo los franceses pueden entender a los franceses, que las mujeres sólo pueden entender a las mujeres, sólo los jóvenes a los jóvenes y sólo los hombres de la Edad Media pueden entender a sus contemporáneos (*ibid.*, pág 162). Conviene advertir que aunque a alguien pudiera parecer lo contrario, la perspectiva en la que se sitúa Pike es precisamente la opuesta a la del adentrismo. Pues, como lingüista, Pike pretende entender a los mixtecas. Y, sin dejar de ser yanqui, supone su capacidad para «entrar dentro de los mixtecas». Otros preferirán decir que «se hizo mixteca», a la manera de cuando se dice que Morgan «se hizo iroqués» o Malinowski «se hizo trobriandes». Formulas que son, a nuestro juicio, tan inadecuadas como inevitables cuando se opera con el «prisma de Pike», en tanto supone los conceptos de *dentro* y *fuera*.

Desde el punto de vista gnoseológico, el «adentrismo» equivale a negar el concepto de «sujeto gnoseológico» (SG), sustituyéndolo en realidad por los múltiples sujetos-miembros de cada cultura o grupo social dedicados a la autognosis (estos son los «maestros», decía Lévi-Strauss en el lugar arriba citado). Es decir, el «adentrismo» equivale a la negación de la posibilidad de la ciencia, constituye la negación del punto de vista gnoseológico, que queda disuelto por la presión de unas premisas epistemológicas muy ligadas a lo que Harris ha llamado «oscurantismo» (Castaneda tiene «que hacerse brujo», como Don Juan, para conocerlo). Por ello, tampoco debe confundirse (como tiende a confundirlo incluso Harris) el «adentrismo» con el emicismo particularista, en cuanto efecto de la tendencia al cultivo de los métodos idiográficos, en el sentido de Windelband-Rickert. Porque una cosa es el particularismo gnoseológico aplicado al objeto y otra cosa es el particularismo epistemológico aplicado a SG. De hecho, no puede afirmarse que el particularismo de Boas equivalga a un adentrismo, puesto que el método de Boas buscaba la comprensión emic de diversas culturas particulares operando, por tanto, desde fuera de ellas. Y todo esto tampoco autoriza a defender un «afuerismo» sistemático, cuando este afuerismo se

define por la negación del adentrismo emicista, como viene a hacer el propio Merton al interpretar los conocidos lemas de G. Simmel o de Max Weber: «no hace falta ser un segundo Lutero para entender a Lutero», «no es necesario ser César para comprender a César», (*op.cit.*, pág. 185). Estos lemas parecen ineludibles en el marco dela oposición adentro/afuera, constitutiva del «prisma de Pike», cuando nos queremos liberar del adentrismo. Pero de lo que tenemos que liberarnos, por decirlo así, es de la oposición misma dentro/fuera; pues sólo de este modo podremos reconecer la necesidad de suponer a quien pretende conocer adecuadamente a César o a Lutero, una «complejidad» por lo menos igual a la que atribuimos a César o Lutero. Una «complejidad» que estará posibilitada no ya a partir de características psicológicas de SG, sino a partir de la propia complejidad de la cultura o de la época a la que pertenece el conocedor de César o de Lutero. Sólo de este modo podremos liberarnos de la necesidad de decir, no ya que vamos a entrar en César o en Lutero, sino que vamos a hacer que César o Lutero «entren en nosotros», es decir, en el horizonte de nuestra ciencia, según la tesis que expondremos en el capítulo 5.

En conclusión: el «prisma de Pike», en tanto que implica a SG, se desvanece en las posturas (epistemológicas) «adentristas»; pero, sin embargo, se mantiene en muchas otras concepciones de las ciencias humanas que, aunque no han utilizado la terminología de Pike, sin embargo se dejan analizar bien en términos de este prisma y de su envoltura «emicista». Nos limitaremos aquí a citar las corrientes que se agrupan en torno al proyecto de la «etnociencia», la Antropología «desde el punto de vista del nativo», la atribución como objetivo propio a la ciencia antropológica del proyecto de «describir» el entorno tal y como la gente lo construye a partir de las categorías de su etnociencia (C. Frake, W. Goodenough: «entender un sistema de parentesco es conocer el *mapa cognitivo* de la sociedad estudiada y poder predecir con las reglas emic formuladas, el comportamiento de sus miembros»).

4. Pero el «prisma de Pike» puede ser desarrollado siguiendo una orientación diametralmente distinta, que habría que llamar *no-emicismo*. Este no-emicismo (eticismo), cuando nos mantenemos en coordenadas estrictamente gnoseológicas, no tiene por

qué reducirse al concepto polémico y exangüe que de la propia exposición de Pike se deduce (lo etic como externo, parcial, &c.). Pero en la elaboración eticista del prisma, lo etic no tiene por qué figurar como lo externo o fragmentario, lo artificioso, que son meras contrafiguras de la visión de lo emic como lugar en donde actúa el «centro de gravedad» de la realidad antropológica. Una de las claves de la oscuridad de la oposición etic y emic es precisamente ésta: que la oposición no tiene un significado gnoseológico exento, sino que etic y emic, por ser sincategoremáticos, como hemos dicho, significan cosas muy distintas para la teoría de la ciencia, según las coordenadas gnoseológicas utilizadas. En las de Pike, como hemos visto, etic es tanto como preliminar (fisicalista y fenoménico), frente a emic, que es lo interno y lo esencial. Pero cuando las coordenadas utilizadas no son emicistas, puede ocurrir que lo etic siga refiriéndose, desde luego, a contenidos fisicalistas —sólo que en lugar de entender a estos contenidos como interferidos con los *fenómenos* del campo, se les considerará como si hubiesen de incorporarse a las estructuras *esenciales*—. Sin que esto implique la recíproca, puesto que también puede advertirse que el término etic seguirá utilizándose para designar a muchas estructuras *esenciales* que, sin embargo, no son *fisicalistas*, al menos en sentido estricto. Así ocurre, por ejemplo, cuando se afirma que la estructura de anillo *kula*, en cuanto institución a la que se le atribuye un funcionalismo ecológico, es una estructura dada en perspectiva etic (sin por ello excluir componentes fragmentarios emic), puesto que tal estructura difícilmente podría llamarse fisicalista. Porque ella no se resuelve en hechos protocolarios, ni tampoco en un conjunto de hechos protocolarios. Implica una sistematización esencial, *salva veritate* de múltiples hechos fisicalistas y de operaciones emic. Pero tampoco puede resolverse esta institución en un «modelo cognitivo», si se admite que, en su globalidad, ella no es consciente para los actores, que es inconsciente en el plano objetivo.

La visión emicista puede ser puesta en tela de juicio, no solo por motivos epistemológicos, sino, sobre todo, por motivos gnoseológicos. Precisamente M. Harris, aun cuando no comparte la crítica ontológica al emicismo, se mantiene prisionero del «prisma de Pike» (*dentro/fuera*) interpretado en un terreno «mentalista»: el dentro es «dentro de cada cabeza» tanto o más como

«dentro de cada cultura». Por ello, le será difícil advertir los componentes no-emicistas (en el sentido de *esenciales*) de Hegel y de otros a quienes simplemente tendrá que incluir entre los idealistas o emicistas. Ahora bien, el «prisma de Pike» contiene la intersección (y en eso reside su pregnancia) del sujeto gnoseológico, en cuanto es un sujeto individual, y en cuanto es un sujeto inserto en una cultura o grupo social. El «dentro» de Pike no es sólo el interior de la cabeza del nativo sino también el interior de la cultura estudiada frente al propio SG, en cuanto, a su vez está inserto en determinadas formaciones culturales que contienen a la propia ciencia antropológica. Pero la crítica ontológica a una perspectiva emic determinada, que no será la del propio científico (puesto que el «prisma de Pike» obliga precisamente a hablar de lo emic refiriéndose a una cultura o sociedad determinada, y no en abstracto), consistiría esencialmente en subordinar su realidad a las otras realidades del campo antropológico que la envuelven, y éstas pueden ser otras culturas, otras épocas históricas, y no solamente el medio físico o ecológico. Es un tipo de crítica que tiene paralelos extragnoseológicos. Cuando los españoles de Hernán Cortés veían «en la espantosa fiereza y horrible aspecto» del ídolo de Cozumel un efecto probable de la aparición del propio demonio que acaso «deseaba en su imaginación [la de los indios] aquellas especies» (Solís y Ribadeneyra, Lib, I, cap. XV), lo que estaban haciendo (si nos situamos en la interpretación no emicista del «prisma de Pike») era, una vez conocido emic el ídolo (puesto que llegaban a aterrorizarse y ver en él «algo demoníaco»), instituir una crítica ontológica (de contenido teológico), considerándolo como efecto del Genio maligno en calidad de genio simulador, engañador: se trataba de interpretar al ídolo como un simulacro del demonio de la propia cultura cristiana. La crítica de los españoles era, por tanto, una crítica etic, aunque no científica, sino mitológica ella misma (y propiamente no debiera llamarse por ello etic puesto que el «prisma de Pike» no se está aplicando sino por analogía). Pero este mismo tipo de crítica etic a las descripciones emic en sentido laxo, que ya no se presenta como mitológica y que, aunque no es científica, se mantiene en una atmósfera gnoseológica, es la que encontramos en la Introducción a las *Lecciones de Filosofía de la Historia* de Hegel, en donde el filósofo idealista expone una enumeración de di-

ferentes tipos de Historia, de ciencia histórica. Porque la diferencia que Hegel establece entre la «simple historia» y la «historia reflexionada» es análoga a la que media entre lo emic y lo etic. La «simple historia», en efecto, es *autopsia* (Heródoto o Tucídides), visión «desde dentro», exposición de lo que el historiador mismo ha presenciado y cuyo espíritu ha percibido (lo que no implica que la autopsia sea el «suceso mismo», pues este, a su vez, está reconstruido conceptualmente). Con todo, la autopsia no es para Hegel la instancia más profunda, puesto que ella puede mantenerse en el plano superficial de una conciencia alienada. La «historia reflexionada», que se lleva adelante mediante «el propio espíritu del historiador, distinto del espíritu del contenido» (por tanto, etic) puede llegar a ser más adecuada y profunda. Resulta, según esto, que el idealismo de Hegel, analizado desde el «prisma de Pike» nos pone en una dirección opuesta a la que adoptó el propio Pike. Idealismo, por tanto, no es emicismo.

Y todo esto sin perjuicio de que tampoco el materialismo lo sea, y por motivos, en el caso de Marx, enteramente análogos a los de Hegel, a saber, la *crítica a la falsa conciencia* (que no puede confundirse con la *conciencia vacía* del positivismo y del behaviorismo). La crítica al punto de vista emic, por ejemplo, al conocimiento de los hombres a partir de lo que ellos piensan de sí mismos, se llevará ahora a cabo desde el materialismo de la conciencia, «puesto que las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable (etic) y sujeto a condiciones materiales», como se dice en *La ideología alemana*. En particular, Marx cree necesario adoptar el punto de vista de la clase universal (a su juicio, el proletariado), para poder comprender incluso a las clases burguesas. Ahora bien, la *toma de partido* por una clase distinta de otra dada, en cuanto se postula como condición para liberarnos de la falsa conciencia, podía ser entendida, desde el «prisma de Pike», precisamente como una toma de partido por la perspectiva no emic. Importa mucho reinterpretar el significado del materialismo histórico en términos del «prisma de Pike» puesto que es ahí donde obtendremos corroboraciones de la idea según la cual el punto de vista emic puede ser referido al *ordo inventionis* y, por tanto, puede ser considerado como fenómeno (como contenido de la fal-

sa conciencia), lo que obligará a reinterpretar el punto de vista etic no necesariamente como lo externo, sino también como lo esencial.

Por último, la más radical defensa de la perspectiva etic, aunque llevada a cabo más bien desde el punto de vista epistemológico, la mantiene el positivismo, desde la tesis que venimos denominando como «tesis de la conciencia vacía». El eticismo materialista marxista está más cerca de la perspectiva gnoseológica puesto que Marx no negaría el punto de vista emic, puesto que ni siquiera duda de la posibilidad de conocer los pensamientos de los hombres (lo que niega al «idealismo de la conciencia» es que los planes, proyectos ideales, &c. puedan tomarse como la perspectiva explicativa última en las ciencias humanas). Lo que afirma Marx es que todos estos contenidos deben ser explicados a partir del «ser social» del hombre, que se nos ofrece, en general, en una perspectiva no emic, etic. Pero el positivismo no argumenta a partir de una conciencia falsa, como hemos dicho, sino a partir de la consideración de los contenidos emic como «contenidos irreales» de la conciencia vacía (la caja de cerillas de Carnap, o la botella de Wittgenstein). *Conciencia vacía*, en términos gnoseológicos, porque sin perjuicio de ello, puede reconocerse la afectividad de mecanismos fisiológicos o psicológicos, aunque trabajando en otro plano «no pertinente». Por ejemplo, en Lingüística, sin necesidad de negar los procesos fisiológicos o psicológicos que actúan en el lenguaje, se intentará abstraer estos procesos en nombre de una perspectiva lingüística que todavía Leonardo Bloomfield llamaba «mecanicista» acaso porque quería radicalizar su oposición a la perspectiva wundtiana (mentalista) que él mismo había mantenido en la primera edición de su *Introduction to the Study of Language* (Henry Holt & Co., Nueva York 1914). La perspectiva de Bloomfield será citada después a veces como paradigma del no-emicismo o del eticismo en Lingüística. En cierto modo podía también decirse que la «cruzada» de Skinner contra el mentalismo puede traducirse como una cruzada contra el emicismo. No resultará ocioso recordar que M.Harris recibió una fuerte influencia de Skinner, bajo cuya dirección estudió un tiempo. Su reacción al radicalismo de Skinner le llevó incluso a postular la necesidad de una perspectiva mentalista (que no sólo es emic sino también etic), considerada al lado de la conductista

(que, por su parte, también tendría un aspecto emic, y no sólo etic). Pero a pesar de esta extraña yuxtaposión, lo que nos importa subrayar es la permanencia del marco skinneariano (la oposición *mental* = «dentro de la cabeza»/*conductual* = «fuera del cráneo»), sin perjuicio de que Harris considerase lleno, aunque subordinado, aquel receptáculo que Skinner trataba como vacío.

5. De este modo, Marvin Harris resulta ser el mejor representante de la tercera posibilidad de «envoltura» del «prisma de Pike» que hemos delineado. En efecto, Harris ha utilizado ampliamente la terminología de Pike, aunque reivindicando, contra él, el punto de vista etic sin recaer por ello en el behaviorismo. Desde nuestras coordenadas gnoseológicas diríamos que Harris considera esenciales (o pudiendo ser esenciales) tanto a los contenidos etic como a los emic, puesto que ambos pueden constituir contenidos propios directos del *ordo doctrinae* (y esto sin perjuicio de que reconozca una jerarquía ontológico-causal, por motivos materialistas, a favor del plano etic). Cabría decir que Marvin Harris representa la tesis de la compatibilidad, en el *ordo doctrinae* de la Antropología, de los puntos de vista etic y emic. Sin embargo, el privilegio del etic no representa una reducción de lo emic a la condición de mera introducción o preámbulo (digamos, *ordo inventionis*) de la Antropología, como lo era para Pike lo etic. Pues lo emic tiene ahora «sustantividad gnoseológica», constituye un objetivo de la investigación antropológica y, por supuesto, no tiene vetos epistemológicos, dado que Harris cree abierta la posibilidad de una penetración, operacional incluso, en la esfera de lo emic-mental. La concepción de Harris, respecto de la distinción emic/etic, resulta ser así paralela a la concepción de Roy A. Rappaport cuando distingue los *modelos operatorios* y los *modelos cognitivos* como dos maneras compatibles de proceder a la investigación del campo (vid. *infra*). Con todo, Rappaport propende a conceder a sus «modelos cognitivos» (digamos, emic) más peso gnoseológico de lo que estaría dispuesto a conceder Harris. Se diría, en conclusión, que Harris ha entendido inicialmente la perspectiva etic de un modo inverso a como la entendió Pike, es decir, como la perspectiva esencial; y de ahí la ambigüedad del término «etic» en manos de Harris, que, por un lado, conserva residualmente alguna connotación de Pike —el fisicalismo— y, por otro lado, asume las características de lo

que es esencial. Ahora bien, no disponiendo Harris de recursos gnoseológicos adecuados para liberarse del «prisma de Pike», no ve otra solución que incorporar al plano *esencial* los contenidos emic (por lo menos, muchos de ellos) aunque en un orden inferior y más modesto. Desarrolla así un punto de vista que podría denominarse «eticismo moderado», y que nos recuerda a aquel «panteísmo moderado» que Canalejas atribuía a los krausistas españoles.

La yuxtaposición, en el plano esencial, de las perspectivas etic y emic la lleva a cabo Harris «doblando» los objetivos del análisis antropológico según un *patrón universal* expuesto originariamente en un plano etic. El patrón universal está inspirado, sin duda, en el materialismo histórico (una *base*, que comprendería los *medios* y las *relaciones* de producción, y unas *superestructuras*; pero teniendo en cuenta que Harris distingue una *infraestructura*, correspondiente a los medios y modos de producción y reproducción, una *estructura*, correspondiente a las relaciones económicas, domésticas y políticas, y una *superestructura* que comprende el arte, la música, los rituales, el deporte y la ciencia). Pero se detalla ampliamente en el plano etic y se repite a doble columna, aunque de modo resumido, en el plano emic: infraestructura (etnobotánica, etnobiología,...), estructura (parentesco, ideologías políticas,...) y supersetructura (símbolos, mitos). Ni que decir tiene que el patrón universal del materialismo histórico queda descoyuntado y transformado, en virtud, en gran parte, de razones «de simetría escolástica»; pero no es este el punto que aquí nos interesa.

Lo que nos interesa es analizar los pasos que Harris se ve obligado a dar hasta yuxtaponer, como objetivos esenciales paralelos, el patrón universal desarrollado en un plano etic y el desarrollado en el plano emic. Es cierto que, desde el punto de vista de Harris, podía decirse que estos pasos no tienen ningún misterio: han de recorrerse ambos planos, supuesto que sean esenciales; y un mérito de la teoría será precisamente el que puedan recorrerse en paralelo, estableciendo todas las analogías o puentes que sean posibles. Desde nuestras coordenadas gnoseológicas esta explicación es ilusoria, puesto que el plano etic y el emic no son ambos esenciales. Y si uno de ellos es el esencial, lo que habrá hecho Harris es disociar «lo mismo» en una doble columna,

obteniendo de esa duplicación la ilusión de que hay una correspondencia entre los dos planos. Queremos decir, por ejemplo: no es que, para una sociedad dada, haya un parentesco etic y un parentesco emic; ha de ser el mismo parentesco, que será emic fenoménicamente y no emic esencialmente, pero de tal suerte que del uno sea posible el *regressus* al otro y de éste el *progressus* a aquél. No se tratará de dos órdenes paralelos. Si Harris lleva adelante la disociación de lo etic y lo emic, tratándolos como si fuesen planos hipostasiables en el orden esencial, es en gran medida porque previamente ha cruzado la distinción emic/etic, procedente de la investigación antropológica, con la distinción, procedente de la investigación psicológica, entre lo *conductual* y lo *mental*. Esto es tanto como obligarse a interpretar lo emic o bien como conductual, o bien como mental, es decir, como algo que en ambos casos ha de realizarse en la perspectiva subjetual; como su emic no nos remitiese en las situaciones más importantes gnoseológicas precisamente al mundo objetual, apotético, tal como es percibido por los sujetos de una cultura dada, por ejemplo, los *temas* culturales en el sentido de M. Opler que Harris, lógicamente, tenderá a considerar como asunto de la psicología de intenciones (ver *El desarrollo de la teoría antropológica*, edición española, pág. 496). En cualquier caso, es lo cierto que el cruce o desarrollo de la dualidad emic/etic por la dualidad conductual/mental, lejos de constituir una ampliación de la oposición de Pike, la constriñe y empobrece extraordinariamente (y, desde luego, desvirtua su significado dialéctico).

Plano objetual / Plano subjetual	Emic	Etic
Conductual	I. «No se deja morir de hambre a los terneros.»	II «Se deja morir de hambre a los machos.»
Mental	III. «Todos los terneros, independientemente de su sexo, tienen derecho a la vida.»	IV. «Dejamos morir de hambre a los machos cuando el forraje escasea.»

El cruce, en efecto, significa que la totalidad del campo antropológico (abarcado por las dos columnas, *etic* y *emic*, de la tabla de cruce) deberá repartirse («canalizarse») por cada una de las filas de esta tabla (cuyas cabeceras tienen como rótulos: *conductual/mental*). De este modo, el «campo antropológico» cubierto por las dos columnas emic/etic queda disociado artificiosamente, desdoblado en dos caras hipostasiadas (si suponemos que estas caras corresponden al momento *fenoménico* y *esencial* de la misma realidad), en dos canales, el conductual y el mental. O, lo que es lo mismo, en cuatro «dominios objetivos» que se dicen «operativamente definibles» aunque dando tal laxitud al concepto de «operación» que este concepto resulta ser un mero optativo gnoseológico. La tabla de Harris es un paradigma de construcción ficticia, de taxonomía-ficción, puramente escolástica, que se pretende imponer a una realidad que se resiste a recibirla. Se hace patente esta resistencia en dos momentos principales: (1) Ante todo, en el momento *(a quo)* en el que canalizamos, repartimos o reducimos, a través de las filas de la tabla, el material total comprendido por las columnas; (2) pero también, en el momento *(ad quem)* en el que consideramos los resultados de este repartimiento o canalización, es decir, los cuadros de la tabla, sus «dominios objetivos».

(1) En efecto, el material antropológico global queda, si la tabla se toma en serio, reducido a los dos canales, mental y conductual (no entramos ahora a discutir siquiera la posibilidad de hablar de un canal o de un flujo mental). Aun suponiendo que estos dos canales sean efectivos (y este supuesto implica, desde luego, el más riguroso mentalismo), desde un punto de vista gnoseológico el material antropológico quedaría reducido a ellos y empobrecido por tanto, puesto que es puro artificio querer exponer todo el material antropológico o bien como un flujo conductual o bien como un flujo mental. Una reducción que distorsionaría la estructura misma del material antropológico, no sólo porque lo corta en dos mitades disyuntas (reeditando el esquema del paralelismo metafísico del siglo XVII), sino porque tiene que dejar fuera a formaciones culturales innumerables que no son ni conductuales ni mentales (desde el *anillo Kula*, antes citado, hasta la *Lan-*

gue de Saussure). Constituiría una intolerable grosería analítica defender el carácter conductual de configuraciones tales como el citado *anillo Kula* o la figura de la familia *taravad*, en razón de sus componentes conductuales. ¿Acaso una configuación formada por un conjunto de poliedros regulares conjugados, embutidos los unos en los otros, es un poliedro regular? Menos aún podrá decirse que son configuraciones mentales.

(2) Pero es que, además, cuando consideramos los cuadros de la tabla en sí mismos advertimos su inconsistencia. Harris dice que los cuadros III (mental-emic) y II (conductual-etic) no plantean problemas espinosos (cuanto a su estatuto epistemológico), lo que solo puede afirmarse pasando por alto los problemas implícitos en sus supuestos mentalistas, inherentes al dominio III (dominio que, por nuestra parte, consideraríamos como gnoseológicamente vacío, si se define como Harris pretende: contenidos alojados «dentro de las cabezas» de los nativos). Harris ilustra este cuadro con el ejemplo de la situación de los terneros machos en Kerala: «todos los terneros tienen derecho a la vida» sería, según Harris, un contenido cultural emic (lo que puede ser cierto) y también mental. Pero «mental» significa aquí positivamente (puesto que eso de «estar dentro de la cabeza» es algo demasiado grosero como para considerarlo siquiera) que la regla no es aplicada de hecho, lo que evidentemente no significa que deje de ser una regla. El único dominio que no ofrece dudas en cuanto a su objetividad es el II, el conductual-etic. Este dominio acoge constataciones (estadísticas o interpretativas de SG) tales como «se deja morir a los terneros» (constatación que, aunque sea objetiva, es paradójica respecto a la regla emic que indica que no se les deja morir). Con todo, los dominios más interesantes de la tabla, que resultan del automatismo del cruce de filas y columnas, son el I (conductual-emic) y IV (mental-etic). Harris ilustra el cuadro conductual-emic con las descripciones de la actitud de los nativos: «no se deja morir a los terneros» inferida de sus respuestas. ¿Por qué llamar conductuales y no mentales a estos contenidos? Condenamos su carácter emic; sin embargo, puesto que la conducta parece consistir en dejarlos morir (II) parece que no puede llamarse conductual precisamente a lo que no se manifiesta como conducta, aunque sea un modo de pensar (mental) frente a la propia conducta. Ocurre como si Harris considerase

que lo conductual-emic se da cuando lo emic marcha paralelo a lo conductual (u observado etic); es decir, que los nativos creen que no se dejan morir a los terneros, puesto que efectivamente no los matan, aunque de hecho saben que tampoco los cuidan. Sólo cabe decir que, en rigor, es su conducta la que coincide ambiguamente con el contenido emic (conducta de no querer matar, pero ambiguamente). Lo que representaría el cuadro I (conductual-emic) sería, en rigor, conductual, pero en tanto es a la vez emic y etic; es decir, cuando lo emic y lo etic del «prisma de Pike» precisamente se han fundido en lo etic («no se deja morir»). El cuadro IV (mental-etic) Harris lo ilustra así: «cuando el forraje escasea, dejamos morir a los terneros» y lo justifica diciendo que su contenido es inferido de la observación etic y transferido a la mente de los nativos, a la que hay que atribuir la regla. Por ello, la regla sería etic en cuanto obtenida de la observación externa y mental por inferencia (*salva veritate*). Ahora bien, lo que parece evidente es que esa regla, en el momento en que se la interpreta como mental, debe también ser emic («desde el punto de vista del nativo»). Harris está tomando «emic» unas veces como aquello «que el nativo explícitamente nos informa» y otras veces como «aquello que aunque lo calla (o incluso es inconsciente parcialmente) lo tiene» y esto es lo mental. Pero ocurre que esta regla etic que, por inferencia, se supone mental y por tanto emic (según decimos) es simplemente una regla etic que puede ser *esencial* en el contexto, y entonces incluye también lo emic como componente suyo. Por consiguiente, lo que Harris estaría en el fondo haciendo sería restaurar la disociación, que previamente ha introducido entre lo etic y lo emic, a través de lo mental o de lo conductual y recíprocamente. Y así, el dominio IV (mental-etic) nos remite, en rigor, al II (conductual-etic): «cuando el forraje escasea dejemos morir a los terneros» es una reexposición emic inferida de «se deja morir a los terneros»; y el dominio III (mental-etic) es la misma regla que aparece en I: cuando el nativo dice en I que no se debe dejar morir a los terneros es una función de una regla según la cual ellos tienen derecho a la vida. No media, por tanto, entre los cuadros I/III y II/IV la relación que Harris sugiere con sus ejemplos, puesto que lo emic pasa por encima de la división conductual/mental y otro tanto le ocurre a lo etic. En realidad Harris está utilizando otros crite-

rios implícitos al presentar su diferenciación. Y esto se prueba advirtiendo que los contenidos de los cuadros conductuales (I y II) están formulados en indicativo, como hechos, que son reales o inferidos —«se deja morir a los terneros»; «no se deja morir a los terneros»— mientras que los contenidos de los cuadros llamados mentales (III y IV) están en rigor formulados en imperativo como normas que deben ser, observadas o inferidas.

Capítulo 5

El «Prisma de Pike» desde la gnoseología del cierre categorial

1. Según hemos ido exponiendo en los capítulos anteriores, Pike habría delimitado un contexto técnico —la situación de SG investigando a los sujetos actantes SA— cuya pregnancia y, en particular, sus virtualidades «colimadoras» han resultado ser muy considerables en gran medida debido a la circunstancia de que, en ese contexto, interfieren no solamente los sujetos SG,SA en cuanto *sujetos genéricos* (psicológico-etológico) sino también en cuanto *sujetos específicos*, miembros de culturas o sistemas culturales eventualmente diferentes. Incluso el contexto de Pike abre la cuestión de la posibilidad de considerar a SG como miembro de una clase que esté dada «por encima» (*metaméricamente*) de todas las culturas», clase que se identificaría con «la comunidad de científicos». Que esta posibilidad tenga que ser desechada, dado su carácter metafísico (la «comunidad de científicos» forma parte de alguna cultura determinada y, por tanto, las relaciones de SG con las demás culturas son un caso particular de las relaciones *diaméricas* entre las culturas) no puede hacernos olvidar que la discusión misma viene sugerida por el contexto de Pike. Hemos presentado este contexto, por nuestra parte, como sincategoremático, desde un punto de vista gnoseológico, dado que su alcance sólo se advierte cuando juega inserto en una «armadura» o «envoltura» gnoseológica. La armadura o envoltura que el propio Pike habría dado a su contexto tendría como líneas maestras la distinción tradicional, en los campos humanos, entre el

interior (el dentro) de las conciencias o de los cráneos (alternativas que estimamos gnoseológicamente irrelevante, por importantes que sean las diferencias metafísicas) y el *exterior* (el fuera) de esas cabezas o conciencias. Pike habría entendido el contexto originario de suerte que lo emic pueda resultar redefinido como lo que es *interior* y *esencial*, frente a lo etic, que se mantendría como lo *exterior* y *propedeútico*. A esta armadura la hemos llamado «prisma de Pike». Hemos visto que, desde el emicismo, el «prisma de Pike» trae consigo fuertes limitaciones que impiden dar cuenta del significado gnoseológico de importantes procedimientos de las ciencias humanas y justifican el ensayo de otras envolturas, entre las cuales hemos considerado las del no emicismo (eticismo) y las del *paralelismo*. Pero también estas alternativas nos han parecido incapaces de dar cuenta de la estructura gnoseológica de las ciencias humanas como tales, principalmente porque ninguna de ellas logra explicar la conexión entre las dos supuestas mitades del material antropológico, a saber, la emic y la etic (especialmente cuando esta división está reforzada con la división entre el *orden mental* y el *orden conductual*, que también se estructura en torno a la oposición *dentro/fuera)*. Las limitaciones del emicismo y del no emicismo, conceptualizadas por la distinción dentro/fuera, no se superan postulando una yuxtaposición (paralelismo). Pues no basta decir que la distinción original no es necesariamente una disyunción (una «dicotomía» dice Pike) sino una alternativa. La concatenación entre las partes etic y emic del material antropológico no ha de confundirse con la yuxtaposición de esas partes (yuxtaposición disimulada en sincronismos o asimilaciones *ad hoc*). Las limitaciones proceden de la misma «armadura» utilizada, a saber, la que contextualiza al contexto originario (emic/etic) por medio de la distinción entre una interioridad y una exterioridad. Esta ontología, por lo demás, tradicional puede considerarse una constante de nuestra cultura cristiana. En ella siguen estando prisioneros, tanto quienes buscan la unidad mediante la reducción de la interioridad a la condición de clase vacía, pero manteniendo lo que queda como exterioridad (Carnap, el «segundo Wittgenstein»), como quienes creen encontrarla reduciendo la exterioridad a la condición de clase vacía, manteniendo lo que queda como interioridad (idealismo inmanente). La distinción de nuestra cultura cristiana tiene, por su-

puesto, precedentes griegos: los estoicos, por ejemplo, distinguieron el *logos endiátetos* de un *logos prophórikos*. La distinción culmina, desde luego, en el agustinismo (la *via interioritatis*), pero llega hasta Marx, quien, sin perjuicio de su materialismo, sigue moviéndose enteramente en sus coordenadas: cuando Marx busca una fórmula que permita diferenciar la conducta de una abeja de la del arquitecto (siendo ambos animales constructores de «casas») encuentra (y no sólo en los *Manuscritos del 44*, sino también en *El Capital*) que «mientras la abeja procede sin representación mental previa del panal, el arquitecto se representa mentalmente en su interior, de un modo previo, el edificio que quiere construir».

2. Damos por supuesto que la oposición *dentro/fuera* es originariamente una oposición espacial (topológica) y que su campo de aplicación es, en principio, espacial. Por tanto, *dentro* y *fuera* son conceptos que alcanzan un sentido riguroso, desde luego, en el campo de las ciencias naturales (el *interior* y el *exterior* de una «botella de Leyden» por donde se distribuyen las cargas eléctricas positivas o negativas; el interior, el «milieu interieur» de Claude Bernard, y el exterior de un organismo —sus *intestinos* y su *piel*—). Por supuesto, también en el campo de las ciencias humanas en tanto sus términos se organizan según categorías topológicas: una cabaña o una casa tienen un interior y un exterior; un estado, en el sentido político, tiene también un interior delimitado por las fronteras (las muralla china) y un exterior, un fuera. Según esto, cabe sugerir que la génesis de la ontología tradicional de la vida individual, según las dos mitades consabidas, pudiera entenderse no como expresión inmediata y directa de un nuevo tipo de entes (en los que actuaría la tercera antinomia kantiana) sino como resultado histórico de aplicar a cada individuo (respecto de los otros individuos) las relaciones correspondientes que ligan a las figuras culturales entre sí. Diríamos, por ejemplo, que la relación casa-individuo, aplicada al mismo individuo, da lugar a la *representación* de su vida operatoria, ejercitativa e irrepresentable, como un *dentro* (incluso un «templo de Espíritu Santo»). Este tipo de ontología sólo aparecería en avanzados estadios del desarrollo histórico de la humanidad, como lo probarían los informes etnológicos, que abundan en la constatación de la ausencia de la conciencia de un *ego interior*

(de pronombres personales, &c.) entre ciertos pueblos primitivos. (En lugar de «me duele la muela» los canocos dirán el equivalente de «en la muela, dolor», según Leenhardt, en *Do Kamo*).

Al menos, estas premisas nos permitirían dar cuenta de lo que hemos llamado *pregnancia* del «prisma de Pike». Y efectivamente, la situación de un lingüista anglosajón ante unos indios mixtecas, cuyo lenguaje quiere aprender sin interprete, contiene la relación del *fuera cultural* (no sólo porque la estructura de la cultura anglosajona es exterior, en general, a la mixteca, sino también porque la lengua mixteca, como todo lenguaje, es un «sistema cerrado», con legalidad propia) y el *adentro cultural*, así como también su aplicación al *fuera individual* respecto de su *interior* psicológico. Desde este punto de vista, el alcance del «prisma de Pike» en cuanto criterio capaz de distinguir unas ciencias emic (por ejemplo, la Gramática mixteca emic) de unas ciencias etic, que pudieran ser consideradas como universales, sería similar al alcance de la clasificación de las ciencias, debida a Abenhazam de Córdoba, en unas «ciencias propias (interiores) de cada pueblo» y en las «ciencias comunes a todos los pueblos» (Abenhazam, *Libro sobre la Clasificación de las Ciencias*, *apud* Miguel Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba*, 5 vols., Real Academia de la Historia, Madrid 1927-1932). De hecho, la enumeración denotativa de las ciencias «propias de cada pueblo» de Abenhazam forma un conjunto superponible con el conjunto de las «ciencias humanas» (Gramática, Derecho, Religión, Historia,...) mientras que las «ciencias comunes a todos lo pueblos», se corresponden, en extensión al menos, con las «ciencias naturales y formales» (Matemáticas, Física, Medicina,...). Las ciencias emic de Pike serían las «ciencias propias de cada pueblo» (las etnociencias) de Abenhazan de Córdoba.

3. El único camino que vemos abierto para deshacer el embrollo a que da lugar el que venimos llamando «prisma de Pike» es disociar las dos relaciones principales contenidas en la oposición *dentro/fuera*, por cuya intersección el prisma se configura. A saber, el *dentro/fuera* que se dá en el plano geográfico o antropológico (por ejemplo, intercultural) y el *dentro/fuera* que se da en el plano psicológico-etológico (por ejemplo, intraindividual). Son dos tipos de relación totalmente distintas, si mantenemos la tesis de que la relación *dentro/fuera*, en el sentido psicológico,

es una proyección artificiosa, aunque con función propia, de la genuina relación *dentro/fuera* (cultural o geográfica). Esto no significa ignorar, en todo caso, los contenidos efectivos denotados por medio del concepto metafórico del *dentro* o del *fuera* psicológico-etológico. De lo que se trata es de reincorporar estos contenidos en el ámbito de otros conceptos específicos, que tienen que ver con la relación *cerca/lejos* y que, en otra ocasión, hemos definido como relaciones *paratéticas* y *apotéticas* (ver «En torno al concepto de Ciencias Humanas», en *El Basilisco* (primera época), 1978, nº 2). Según esto, el *dentro* no es la clase vacía, pero los contenidos que se denotan en ese *dentro* (psicológico-etológico) habrán de ser sistemáticamente reformulados, no ya en términos de contenidos del *fuera* (por ejemplo, al modo de Carnap, en su reducción del placer subjetivo del niño a la sonrisa de su rostro percibida por su madre) sino en términos de contenidos *apotéticos*, que forman parte del mundo del hombre o del animal. Así, por ejemplo, el contenido «presa acechada por una fiera» no será tanto la imagen interior atribuida a la fiera (como representación que se contienen dentro de su cabeza, acaso en el área 17 de su cerebro) sino la presa misma, en tanto que es percibida *apotéticamente* por la fiera. Cuando analizamos la conducta etológica (psicológica de la fiera, es decir, cuando abandonamos el ámbito de un análisis fisiológico, atenido a los estímulos retinianos y olfativos), estamos precisamente poniendo en conexión al organismo de la fiera (por la dirección de su mirada, por la contracción de sus músculos) con la presa apotética hacia la cual va a saltar (es decir, va a aproximarse, precisamente por estar lejos). La relación apotética aunque se presenta fenoménicamente como una distancia espacial, se constituye ontológicamente a partir de procesos temporales, hasta el punto de que la memoria o el reconocimiento de percepciones ya habidas, pueden considerarse como la sustancia misma de la percepción apotética. Nos permitimos observar, de pasada, que el concepto de las «relaciones apotéticas» y, en general, lo que podríamos denominar «categorías apotéticas», si efectivamente tienen la importancia gnoseológica que les atribuimos, no podrían haber estado ausentes en la tradición de la teoría de las disciplinas (tecnológicas o científicas) psicológicas o antropológicas. Pero también es cierto que su presencia puede haber tenido lugar en el terreno del *ejercicio*,

más que en el terreno de representación formal. Tal es, nos parece, el caso y habría que explicarlo apelando a la actuación de determinadas premisas metafísicas que, aun de diverso contenido, fueran capaces de bloquear categorías que, de hecho, no dejaban de actuar. Esta tesis nos permitiría, a la vez, reinterpretar sistemáticamente ciertos conceptos tradicionales desde la perspectiva de las *categorías apotéticas*. Me referiré, por brevedad, a dos situaciones distintas:

(1) La primera situación fue planteada por los escolásticos medievales, situación restaurada en nuestra época por F. Brentano (vid. *Psicología desde el punto de vista empírico*, trad. esp. J. Gaos, II, 1; E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, V, §10). En una situación que, aunque adolece de mentalismo y de espiritualismo, habría sido empujada al uso de las categorías apotéticas (sin perjuicio de su mentalismo) por la fuerza de la idea de *intencionalidad*. El concepto de *signo formal*, contiene esa idea; pero solamente el «concepto intelectual» puede ser signo formal (Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, I, q. 2). La conciencia es intencional, porque inmediatamente nos presenta otra cosa distinta de sí misma, y sólo desde ese su objeto podemos regresar a la subjetividad de los actos. Ahora bien, ese objeto se conceptualizaba como un objeto-dado-a-una-mente, o puesto por su concepto en virtud de una suerte de mecanismo de proyección. (En el fondo, es el mecanismo utilizado por la teoría de la visión de Berkeley y por la misma doctrina gestaltista de la percepción, doctrina influida por Brentano).

(2) La segunda situación que consideramos es la del conductismo. Ahora, el sujeto no es una mente o conciencia, sino un organismo dotado de conducta, que se entiende en función de los estímulos que llegan a sus terminaciones nerviosas, en general, a su periferia. Ahora bien, desde el programa conductista era ya imposible no advertir que, de hecho, los psicólogos no se limitaban a considerar las variables estímulos en el momento en el cual excitan las terminaciones nerviosas, puesto que principalmente lo que hacían los conductistas era manipular variables que están «en el exterior» (de la piel). Egon Brunswik apela, no ya a la idea de intencionalidad, sino a la idea de distalidad («The Conceptual Framework of Psychology», *Int. Enc. of Unified Science*, University of Chicago Press 1952; trad. española, con un importan-

te prólogo y copiosas anotaciones, de Juan Bautista Fuentes, Debate, Madrid 1989) siguiendo la costumbre de los anatomistas, que distinguen órganos o partes *distales* y órganos o partes *proximales* (respecto de los centros corticales, en donde se supone se forma la percepción). Brunswik extiende el concepto y viene a decir que, así como el fisiólogo no se limita a considerar como estímulos del cerebro sólo a los estímulos proximales, puesto que también se ocupa de los distales anatómicos (por ejemplo, el que da lugar al reflejo plantar), tampoco el psicólogo tendrá que limitarse a la distalidad «intracutánea» sino que podrá incluir a las distalidades de los objetos que se dan «fuera de la piel». Es evidente que, de este modo, E. Brunswik incorpora, de hecho, muchas categorías apotéticas, conceptualizándolas como variables distales extracutáneas. La conceptualización es, sin embargo, grosera: a) no sólo porque el concepto de lo distal, al ser métrico confunde o mete en el mismo saco tanto a las relaciones anatómicas como a las psicológicas apotéticas; b) sino también porque hay que contar con las variables que, siendo distales, incluso extracutáneas, no son apotéticas: cuando Rodríguez Delgado «controla a distancia» la carrera de un toro al que se le han implantado electrodos en su cerebro, no por ello está utilizando estímulos apotéticos o psicológicos. Quien utiliza la tecnología psicológica, en cambio, es el torero, cuando mediante el «engaño» —el trapo rojo presentado apotéticamente al animal— dirige y gobierna la conducta del toro; c) por último porque el concepto de lo que es apotético supone, no ya sólo la distancia como concepto espacial (lo que sigue siendo un dato conductista importante para el análisis de variables utilizadas por los psicólogos), sino la evacuación de su contenido, es decir, su abstracción, por un lado y la presencia a distancia, por otro, del objeto (lo que requiere el *regressus* al tiempo, a la memoria, y no sólo al espacio). Así pues, siguiendo el ejemplo anterior, cuando la fiera percibe la presa apotéticamente, podríamos decir que está recordándola, reconociéndola (y en este proceso caben los consabidos errores o ilusiones, las consabidas pseudopercepciones o alucinaciones). Sin embargo, las mismas alucinaciones, por ejemplo, las imágenes oníricas de las que habla Castaneda, sólo podrían ser conocidas por etólogos, psicólogos o antropólogos a partir de objetos apotéticos previamente delimitados y convenientemente tran-

formados (cuando se pueda probar que ellos han sido percibidos previamente). De este modo, todas las descripciones o proposiciones etológicas o psicológicas que estén formuladas en términos de «interioridad» tendrían que poder ser traducidas a las correspondientes proposiciones o descripciones apotéticas. No se trata de declararlas vacías o sin sentido, sino que, más bien, para decirlo con la conocida distinción que Carnap utilizó en un trance análogo (*Philosophy and Logical Sintax*, Londres 1935) se trata de considerarlas como oraciones expresadas en un *modo material* de hablar, que es preciso pasar al *modo formal*. Por vía de ejemplo —y para utilizar el mismo que el autor discutió con Marvin Harris (en abril de 1985 en Oviedo)— cuando dos individuos (eventualmente el nativo y el antropólogo) están designando una botella de vino que está presente en la mesa común, no existe (ni por parte del antropólogo, ni por parte del nativo) algún sistema de operaciones (alegadas por Harris según el «modo material» de hablar de los psicólogos) capaz de conducir operatoriamente al interior de la cabeza del otro. Lo que pueden construir las operaciones emic no son hipotéticos «flujos mentales» (de los nativos, de los antropólogos), cuya realidad sólo se admite *actu exercito* (ejercitativamente, ejecutivamente, como acciones y operaciones segundo-genéricas, jamás representables *acto signato*) sino *figuras apotéticas*. Estas eventualmente podrán comportarse como encajando perfectamente o superponiéndose parcialmente en un conjunto dado de operaciones confluyentes. «Botella» no me remite al interior del cráneo del otro, sino (a través, sin duda, de mi cráneo, pero también a través de las ondas electromagnéticas del medio que tampoco son, sin embargo, *partes formales* del proceso) a esa botella apotética a la que tanto el nativo, como el antropólogo, apuntan con el dedo. Si no contásemos con objetos apotéticos, la comunicación sería imposible. El postulado de un campo de objetos apotéticos puede defenderse como imprescindible para explicar la posibilidad de la comunicación lingüística. Al mismo tiempo, en este postulado estarán implícitos los límites de toda comunicación, puesto que la confluencia de los objetos apotéticos en los que, por hipótesis, convergen los sujetos S1 y S2 (por ejemplo, las figuras apotéticas de la Luna desde el observatorio O1 y O2) no tiene por qué arrojar un ajuste pleno, en todo momento. La historia, y aun los precedentes prehumanos,

son determinantes de los diversos grados de convergencia. Las flechas, pero también las ranas y los ratones del presente escita al rey Darío son figuras que vienen conformadas por una praxis tecnológica anterior a la diferenciación de los grupos humanos en «persas» y «escitas». Y de estas premisas nace la raiz más profunda de la distinción entre una perspetiva emic y una etic. Lo que en el plano de las relaciones interindividuales (supuesta la semejanza de los puntos de partida y el paralelismo de los desarrollos) puede ser una confluencia plena y apodíctica, en el plano de las relaciones interculturales habrán de ser tan sólo confluencias parciales y aun problemáticas. Pues, aunque supusiéramos una coincidencia inicial en los objetos más simples (flechas, ranas, ratones), las reglas de composición de estos objetos pueden ser muy distintas y sus resultados acaso inconmensurables, sólo parcialmente superponibles.

Como proyecciones de los conceptos psicológicos de *dentro* y *fuera* (por intermedio de los cuales hemos visto definida la oposición entre lo emic y lo etic) en un espacio constituido por objetos apotéticos, consideraremos, respectivamente, a los conceptos de *anverso* y de *reverso*. Tratamos de poner a punto, de este modo, un *modo formal* de hablar que recoja, en un lenguaje «apotético», las diferencias recogidas en el *modo material* de hablar, en términos de *dentro* y de *fuera*. Para abreviar, explicaremos el sentido de la transformación del modo material al modo formal de hablar, según lo dicho, por medio del siguiente ejemplo: En la cima de enormes acantilados, unos vigías Sa, que miran al mar, contemplan las maniobras de una lancha, ocupada por individuos Sb, y que en vez de tomar la dirección paralela a la costa (que los vigías creen imprescindible para desembarcar), enfila perpendicularmente a los acantilados de un modo, al parecer, suicida y sin que las advertencias sirvan de nada. Mientras los Sa, que han perdido de vista a la lancha, estimando razonablemente que se ha estrellado contra los acantilados, se preparan para una difícil operación de salvamento, advierten con sorpresa la aparición de los navegantes Sb trepando tranquilamente por la senda. En la base de los acantilados, invisible desde la costa, existía una gran oquedad, en cuyo seno ha podido recogerse la lancha como en un puerto seguro. Los Sa perciben a los Sb en su barco, sus maniobras, la dirección de sus ademanes y juzgan suicida su con-

ducta: pero no porque estén percibiendo el *interior* de la conciencia de los navegantes, sino el *reverso* de un tapiz. Están atribuyendo erróneamente a los navegantes las figuras apotéticas de los acantilados que ellos mismos tienen o sus contrafiguras. En el *anverso* de ese tapiz se dibuja apotéticamente la oquedad. Los Sa *comprenden* a los Sb, no cuando *penetran* en su *interior* sino cuando, invitados por ellos (supongamos que hablan lenguas diferentes) embarquen y perciban, por sí mismos, el *anverso* del acantilado. (Para conocer a los pueblos — dice Maquiavelo en el momento de dedicar *El Príncipe* a Lorenzo de Medicis— hay que situarse en la perspectiva del Príncipe, «puesto que los valles sólo se descubren plenamente a los pintores que están en la montaña»; pero para conocer al Príncipe, conviene vivir entre el pueblo, «pues sólo desde el fondo de los valles pueden verse las montañas bien y en su conjunto»: la montaña y el valle de Maquiavelo se comportan, por tanto, como el anverso y el reverso,de los que hablamos, y no como el *interior* y el *exterior* en el sentido expuesto.

Las ventajas del modo formal de hablar, por medio de los conceptos de anverso y de reverso, derivan de la circunstancia de que anverso y reverso son no sólo perspectivas, sino estructuraciones del campo, ligadas a operaciones diferentes en principio. Los objetos o situaciones con anverso y reverso son finitos y *rodeables* (aunque el rodeo sea muy difícil o practicamente inviable). Queremos decir con esto que, en ningún caso, cabría hablar, salvo por metáfora poética (que algunos confundirán con un concepto metafísico, en la línea del «noumeno») del «reverso del *Mundo*». Deberá ser posible, en principio, pasar del anverso al reverso y recíprocamente; establecer relaciones entre sus partes, discutirlas, experimentar. Incluso es posible que, alguna vez, el anverso y el reverso se comporten geométricamente como términos continuos (como ocurre en la cinta de Moebius). Y, en otras ocasiones, el anverso y el reverso mantendrán relaciones de reciprocidad asimétrica: un héroe en la perspectiva emic de la cultura A es acaso un pirata en la perspectiva etic de la cultura B respecto de la A (Drake en Inglaterra y en España); lo que no excluye situaciones paradójicas derivadas de la asunción, por la cultura B, de perspectivas dadas en la cultura A (como cuando los habitantes de determinadas regiones de Estados Unidos o de Es-

paña se atribuyen respectivamente las denominaciones de habitantes del Far West o de Extremadura). En todo caso, se trata de establecer la posibilidad de reducir lo emic a un *reverso* y lo etic a un *anverso*, al menos en las situaciones en las cuales lo emic aparece como un *dentro* y lo etic como un *fuera*.

4. El análisis que acabamos de sugerir para el «prisma de Pike» equivale a un *regressus* hacia otra estructura epistemológica (la que tiene que ver con la presencia apotética) postulada como lugar de resolución de los modos materiales de hablar en términos de *dentro* y *fuera*. Si las resoluciones o transformaciones son posibles en cada caso, se comprende que los tres desarrollos gnoseológicos que el «prisma de Pike» propicia (emicismo, eticismo, paralelismo) quedarán también desvanecidos, en tanto que tales desarrollos se mantengan prisioneros de la oposición *dentro/fuera*.

Si suponemos que hemos logrado desprender del «prisma de Pike» su núcleo originario (el contexto [SG/SA]) y restituirlo a su estructura *epistemológica* adecuada, la de la presencia apotética, podremos plantear la tarea de la reconstrucción estrictamente *gnoseológica* de este núcleo y enjuiciar su alcance, siempre que dispongamos de algún sistema gnoseológico de coordenadas suficientemente potente al efecto. Por nuestra parte, presuponemos el sistema de coordenadas ofrecido por la teoría del cierre categorial, considerada en el momento en el cual está introduciendo la distinción entre dos situaciones definidas en los campos semánticos característicos de cada ciencia:

Situación primera (α): La de aquellas ciencias en cuyos campos no aparezcan formalmente entre sus términos, los sujetos gnoseológicos (SG) o bien análogos suyos estrictos, a saber, animales dotados de capacidad operatoria (como pueda serlo *Sultán*, de Kölher).

Situación segunda (β): La de aquellas ciencias en cuyos campos aparezcan sujetos gnoseológicos o análogos suyos rigurosos. Por vía de ejemplo, en las ciencias arqueológicas prehistóricas el científico se encuentra con la necesidad, a fin de establecer las conexiones entre diferentes objetos líticos, de introducir al «sujeto de Neanderthal», similar a él mismo, puesto que el científico debe saber preparar un *hacha musteriense*. (vid. *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (1982)*, Pentalfa, Oviedo 1982, págs. 352 y ss.).

Estas dos situaciones (α,β) pueden ser utilizadas para redefinir, con criterios estrictamente gnoseológicos, las clases de ciencias originariamente llamadas «ciencias humanas» (agregándoles las ciencias formales). *Ciencias humanas* serán aquellas ciencias que utilizan las metodologías β-operatorias (es decir, las metodologías que introducen en sus campos el sujeto operatorio, con todo lo que ello implica); aquellas ciencias que no utilizan estas metodologías serán las *ciencias naturales*, las ciencias con metodologías α-operatorias. La importancia de estas redefiniciones se manifiesta cuando mantenemos la tesis general gnoseológica según la cual en el proceso de cierre, las operaciones tienden a quedar eliminadas, neutralizadas. Según esto los dos extremos de esta dialéctica podrán caracterizarse de este modo: cuando se logra una neutralización perfecta de las operaciones, la metodología correspondiente se aproxima al estado pleno de la ciencia, pero deja de ser ciencia humana de un modo formal (aunque lo siga siendo materialmente); cuando las operaciones no pueden ser eliminadas, las metodologías pueden seguir llamándose humanas pero a costa de comprometer su estatuto de ciencia. Estos límites nos dejan abierto el camino para el establecimiento de una tipología de situaciones gnoseológicas que atienda a los grados de eliminación de las operaciones, tipología que comprenderá desde las situaciones en las cuales las operaciones son totalmente eliminadas en la dirección del *regressus* (α1) hasta aquellas otras en las cuales las operaciones sólo pueden ser neutralizadas en la dirección del *progressus* (α2); o bien, comprenderá las situaciones en las cuales las operaciones no son eliminadas, puesto que hemos decidido mantenernos en el espacio codeterminado por ellas, bien sea por vía de un *regressus* a otras operaciones (β1), bien sea por vía de un *progressus* a una praxis o tecnología que ya no es propiamente científica (β2).

Supuestas estas coordenadas gnoseológicas, la deducción del núcleo de Pike es obvia, siempre que se reconozca la naturaleza operatoria de los *reversos emicos* (y, desde luego, de los *anversos eticos*) tal como los hemos analizado (el reverso emic de las maniobras de aproximación de la lancha del ejemplo anterior es indisociable de las operaciones o maniobras ligadas a la interpretación de las percepciones apotéticas del navegante). En efecto, si las ciencias humanas y etológicas son aquellas en cuyos campos

aparecen como términos sujetos operatorios, es evidente que en estas ciencias los materiales referibles a tales sujetos (particularmente, cuando estos materiales son configuraciones corpóreas) podrán constituir un *reverso emico* que no tiene por qué coincidir constantemente con el *anverso etico* del propio SG. Advertimos también que esta deducción de los dos planos etic y emic en las ciencias humanas y etológicas da cuenta inmediatamente de la razón por la cual no cabe hablar de estos dos planos en las ciencias naturales y formales. La razón no es otra sino que en estos campos no aparecen como tales los sujetos operatorios. (Sólo en el estadio «metafísico» de tratamiento de los campos naturales o formales, por ejemplo, los campos astronómicos o biológicos, cabría hablar de un plano emic, en el que se mueven los designios de las «Inteligencias separadas motoras», o del demiurgo, y de un plano etic, correspondiente a la visión, ahora fenoménica, de los propio científicos).

5. La deducción precedente nos permite formular criterios capaces de formar un juicio sobre el significado y alcance de la distinción emic/etic en la perspectiva de las ciencias humanas y etológicas.

Desde luego, habrá que reconocer a la distinción de Pike una importancia principal y aun una necesidad insoslayable, por cuanto ella está vinculada al mismo concepto de las *ciencias humanas*, tal como ha sido definido. No es, en este sentido, una distinción marginal, ocasional, de la que podamos prescindir en absoluto, como algunos pretenden. Pero de estas premisas no se deriva la tesis de la presencia ubicua y constante de la distinción, como si fuera necesario estructurar el campo íntegro de la Antropología en dos mitades, la *Antropología etic* y la *emic*, al modo del paralelismo. La compatibilidad de estas dos condiciones es de naturaleza dialéctica y la teoría del cierre categorial puede explicarla a partir de la diferencia entre el *orden fenoménico* y el *orden esencial* de las ciencias o, correspondientemente, entre el *ordo inventionis* y el *ordo doctrinae* de las mismas. A este efecto, asignaremos a la distinción emic/etic, el horizonte fenoménico, por tanto, necesario; pero no el horizonte esencial. Brevemente: la oposición entre los planos emic/etic debe ser neutralizada por las ciencias cuando estas alcanzan sus estados de mayor plenitud gnoseológica. Por el contrario, cuando subsista la oposi-

ción entre ambos planos, podremos inferir que las ciencias humanas o etológicas no han alcanzado el estado de ciencias «con operaciones neutralizadas» —lo que concuerda con la definición del plano emic en términos operacionales.

Es cierto que en la dialéctica de las ciencias humanas, como también en la de las ciencias naturales, encontramos estados intermedios entre los fenómenos y las esencias. Son aquellos estados (que podemos poner en correspondencia con el tercer segmento, la dianoia, de la línea platónica) en los cuales las ciencias, aún manteniéndose, desde luego, en el terreno de los *fenómenos*, logran una reestructuración de los mismos que, sin ser *esencial* (sin llegar al nivel de la episteme) sin embargo tampoco es meramente descriptiva. Tal es el caso de las esferas y de los epiciclos de la astronomía ptolemaica (sosein ta phainomena), pero también el caso de las estructuras espectroscópicas de la época de Balmer o incluso de las mismas relaciones de la tabla periódica de los elementos en la época de Mendeleiev o de Lothar Meyer (anteriormente a la interpretación causal-estructural de la Física nuclear). Este es el estado de la ciencia fenoménica, en el que tiene lugar la determinación de «estructuras fenoménicas» (no esenciales) destinadas a «salvar los fenómenos». Y este estado de ciencia fenoménica, hipotética, en la que masas de datos empíricos han sido incorporados a estructuras fenoménicas, corresponde a una ciencia constructiva de tipo abstracto o doctrinal, en el ámbito de las ciencias humanas; un nivel de ciencia que no es propiamente ni emic ni etic. Cuando masas de datos etnológicos, relativos a las relaciones de parentesco, logran ser formuladas en un «álgebra del parentesco» que permite salvar los fenómenos, y aun predecirlos, podemos decir que nos encontramos en un estadio científico superior al de la mera descripción etnográfica, el estadio de la Etnología. Para algunos, alcanzar este estadio sería el objetivo supremo. Nos referimos a la «Antropología estructural» tipo Lévi-Strauss (A. Weil: «Sur l'étude algébraique de certains types de Lois de Mariage», en Claude Lévi-Strauss, *Les structures elementaires de la parenté*, Mouton, Paris 1967, págs. 257 y ss.). También la antropología de los «postulados» o «temas culturales», en el sentido de Opler: «Themes as dynamic forces in culture», *Am. Jour. of Soc.*, 51/1945, págs. 198 y ss.).

Sin embargo, tenemos que concluir, desde nuestras coorde-

nadas que no cabe considerar como objetivo supremo de la Antropología o de las ciencias humanas la construcción emic. Es preciso siempre mantener la idea de una *episteme* verdadera, mantener críticamente la distancia entre esta *episteme* y el saber hipotético, por plausible que sea.

6. Pero la idea de esta episteme que aquí venimos presuponiendo tiene que ver, como ya hemos dicho, con la esencia, si bien la esencia sólo alcanza su sentido en función del fenómeno, puesto que ella es no sólo el término del *regressus* de los fenómenos sino tambien el principio del *progressus* hacia los fenómenos. No corresponde a este lugar el desarrollo en forma de esta cuestión central de la teoría de la ciencia, pero sí será conveniente ofrecer aquí algunas puntualizaciones que permitan precisar algunas indicaciones dadas en el punto anterior en torno al género de implicaciones que median entre la dialéctica fenómeno/esencia y la oposición emic/etic que nos ocupa. El análisis de estas implicaciones será el mejor camino para determinar las correspondencias que la oposición emic/etic, propia de las ciencias etológicas y humanas, pueda tener con otras oposiciones que se aplican tambien a las ciencias naturales y formales. Al mismo tiempo alcanzaremos desde estos puntos de vista los motivos gnoseológicos y ontológicos por los cuales la distinción emic/etic ha podido llegar a ser considerada como una distinción de importancia central. Anticipando nuestros resultados diremos que el motivo gnoseológico de esta importancia reside ya en la misma coordinabilidad de los problemas de la relación emic/etic con los problemas de la relación fenómeno/esencia (y no porque lo emic sea estrictamente lo fenoménico y lo etic lo esencial, porque en ocasiones la coordinación es la inversa; pero en todo caso la relación emic/etic sólo alcanza su pleno significado gnoseológico a través de la relación fenómeno/esencia). En cuanto a los motivos ontológicos, tienen que ver con la volatilización del presupuesto metafísico absolutista propio de la Antropología clásica, que pretendía estar situada en la perspectiva misma de la esencia o naturaleza humana y, por tanto, con la necesidad (siempre que no se renuncie a toda posibilidad de ciencia esencial) de pensar la relación entre la cultura a la que pertenece el antropólogo y la cultura por él considerada como una relación que ha de incorporar, de algún modo, la relación esencia-fenómeno. Estamos en el caso de la necesidad

de incorporar la perspectiva emic del antropólogo a la condición de perspectiva esencial si quiere hablarse de ciencia; y esto es tanto como postular una tesis antirrelativista, no metafísica, pero sí dialéctica, que atribuya a determinadas culturas la condición de «lugar» en donde se organizan las estructuras esenciales desde las cuales sea posible entender los fenómenos estudiados que, por tanto, adquirirán así la condición de fenómenos «dominados».

La correspondencia entre los términos de las oposiciones fenómeno/esencia y emic/etic no es, según la entendemos, biyectiva. Precisamente, las posiciones que hemos considerado críticamente son aquellas que podrían ante todo redefinirse por su tendencia a sobreentender las correspondencias en cuestión según la forma de la biyección: Pike vendría a sostener —si traducimos sus tesis al lenguaje gnoseológico— que el plano etic es un plano fenoménico, porque es en el plano emic en el que puede dibujarse la esencia del behaviorema; Harris, por el contrario, tendería a considerar que cuando nos mantenemos en el plano emic, al menos en principio, tratamos sólo con fenómenos, porque en todo caso, para alcanzar la clave causal y material de los procesos antropológicos —es decir, para alcanzar el plano esencial— será necesario regresar hasta el plano etic.

A nuestro juicio, la oposición emic/etic, en la medida en que se mantiene como tal oposición, comienza a dibujarse ya en el plano semántico de los fenómenos del campo antropológico, lo que no quiere decir que esta oposición no tenga nada que ver con el plano esencial. Ello sería imposible al menos desde el supuesto gnoseológico de la subordinación del plano fenoménico al plano esencial, lo que, en nuestro caso, equivale al planteamiento de la siguiente cuestión: ¿qué condiciones ha de tener un plano esencial antropológico para que desde él los fenómenos antropológicos puedan disociarse en un plano emic y en un plano etic? Y entre estas condiciones no tendrá por qué figurar, en exclusiva, la definición de una perspectiva tal de la que pueda decirse que está más allá de la oposición emic/etic, es decir, la definición de un orden esencial que no fuera ni emic ni etic, porque tambien podría alcanzarse aquella perspectiva de suerte que a la vez pudiera ser etic y emic (dado que esta distinción, como el propio Pike subrayó, no es una «dicotomía»). En muchas ocasiones, por supuesto, la reconstrucción etic no tiene ni siquiera la pretensión de ser

esencial, pues sólo pretende ser una reconstrucción fenoménica emic (describimos, con pretensiones fenomenológicas, mediante un contador de segundos, la duración de las fases de una ceremonia de ingestión de drogas estáticas, pese a que emic la fase estática se mantiene «fuera del tiempo»). Pero lo esencial, en nuestro caso, ha de equivaler a un «envolvimiento» de esa oposición que no se produce necesariamente a consecuencia de haberse alcanzado una tercera perspectiva, más allá de lo que es etic o emic. Sencillamente puede ocurrir que la perspectiva etic puede tener, en un caso determinado, una potencialidad suficiente como para incorporar en ella a la perspectiva emic. Tal sería el presupuesto intencional (ya que no efectivo) de la gran tradición etnográfica, una de cuyas figuras arquetípicas pudiera ser Evans Pritchard, al menos tal como nos lo presenta recientemente Clifford Geertz. Clifford Geertz (en su ensayo «Diapositivas antropológicas», incluido en el colectivo de Tzuetan Todorov, *Cruce de culturas*, Jucar, Gijón 1988) subraya cómo el modo literario según el cual E.P. se dirige a sus lectores ingleses hace que estos perciban sus relatos como informaciones objetivas ofrecidas por alguien que habiendo estado en los escenarios que describe, es capaz de ofrecer un «conocimiento organizado» de lo que en aquellos escenarios lejanos ocurrió. Y todo ello sería posible por la efectividad de una estrategia literaria tendente a implicar al lector en la perspectiva del antropólogo, y haciéndole complice de las coordenadas que el propio E.P. utiliza (por ejemplo, evitando tecnicismos, incluso expresiones en otras lenguas europeas —francés, italiano,...— que Evans Pritchard dominaba, sin embargo). Es decir, utilizando un inglés coloquial capaz de acoger de vez en cuando frases *zande*. Lo que se sugiere al lector sería pues, en suma, que está escuchando el relato de alguien que estuvo allí, en tierras alejadas y en culturas extrañas, pero tales que pueden ser de modo realista («realismo del Akobo») descritas en inglés ordinario (por tanto: empleando las categorías de la concepción del mundo del inglés ordinario) por un compatriota que ha participado en los hechos y ha podido penetrar en sus claves interviniendo en el tejido mismo de los acontecimientos, sin abandonar nunca las coordenadas inglesas. Pero no ya acaso porque las extravagancias aparentes, las conductas irracionales aparentes se disuelvan en un sistema antropológico universal omnicomprensivo, sino porque «las

categorías culturales del etnógrafo, en este caso, las del mundo universitario inglés, permiten transformar en razonamientos inteligibles, en valores creibles o en motivaciones familiares, hechos culturales tan extravagantes como los oráculos de venenos, el matrimonio con espíritus, las guerras sanguinarias y los sacrificios al pepino». Traduzcamos (dandolo por bueno) el sutil análisis de Clifford Geertz a las coordenadas que estamos utilizando. Lo que hace E.P. es adoptar como esenciales (pues sólo así hay conocimiento organizado) las categorías etic (las de la cultura inglesa actual) pero de tal modo que se da la impresión de que desde ellas podemos penetrar en las claves de las propias culturas descritas y analizadas. Ahora bien, en su libro sobre la brujería de los Azande, E.P. había manifestado explícitamente su voluntad de atenerse a lo que veía y ocurría y a ser posible a describirlo en la propia lengua azande, aunque no existiendo siquiera una lengua escrita, había de resignarse al inglés. E.P. hace pues proclamación de su voluntad emic. Pero Geertz muestra su perspectiva etic de hecho. ¿Excluye esta perspectiva a aquella voluntad? Sólo en el supuesto de que la cultura inglesa actual carezca de la potencia de incorporar a la cultura *zande*, sin disfrazarla, acaso por ser una cultura más compleja y universal.

Por contraposición habrá que decir que en la medida en que los contenidos emic sean inasimilables por contenidos etic, habremos de concluir que permanecemos en el «reino de los fenómenos» tal como venimos entendiendo esta categoría semántica dentro de la teoría gnoseológica del cierre categorial. Un entendimiento que no es, por cierto, enteramente superponible al que ofrecieron Kant y los neokantianos, por un lado, y Husserl y los fenomenólogos por otro. En la tradición kantiana el fenómeno se opone al noúmeno; Husserl recupera la tradición platónica desde la cual el fenómeno se opone a la esencia. Husserl ha señalado (ya en la *Idea de la fenomenología*, las célebres cinco lecciones de 1907) la necesidad de remontar la actitud natural de las ciencias, e incluso ha señalado la necesidad de la «eliminación del sujeto» para alcanzar la esencia. Pero ha presentado este proceso en una dirección más intuitiva que constructiva, no gnoseológica, y hasta cierto punto al margen de las ciencias positivas («... el esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento no se haya en la via de la ciencia objetiva»). Precisamente por esa reducción

que busca eliminar la existencia de la *cogitatio* para alcanzar la intuición de las esencias ideales. La eliminación, *epojé*, o «puesta entre paréntesis» de la existencia, plantea problemas muy difíciles, en general, a la teoría de las ciencias humanas, y en particular a la teoría de las ciencias fenomenológicas de la religión, puesto que aquí la experiencia (o vivencia) emic del numen divino parece exigir la existencia de ese numen (para decirlo en la terminología de W. James: «los sentimientos religiosos son sentimientos de realidad», de presencia de un otro irreducible a mis sentimientos»). Si, pues, en la esencia de la vivencia religiosa está incluida la existencia del numen divino (y en esto estribaba el argumento ontológico de San Anselmo, aun cuando la versión anselmiana deberá ser sometida a una crítica profunda por haber pretendido definir la esencia divina como infinita, cerrando así el paso a su mismo argumento), ¿cómo aplicar la *epojé* existencial a los fenómenos emic de naturaleza religiosa? Si los fenómenos religiosos pueden ser analizados por las ciencias positivas de la religión, los fenómenos emic religiosos, para regresar a la esencia de la religión, tendrán que incorporar correlatos etic existentes que puedan dar razón de los sentimientos emic de realidad proclamados por los propios agentes de la experiencia religiosa. En general, en la perspectiva de una teoría general de la ciencia, el camino dialéctico del fenómeno a la esencia no se abre fuera de la vía de las ciencias objetivas, y al margen de la existencia de los términos operables, sino precisamente zambulléndose en ellos; por tanto, en particular, incorporando obligatoriamente sus componentes fisicalistas (al margen de los cuales no hay operaciones). En la teoría del cierre categorial el concepto de fenómeno se opone no solamente a la esencia sino tambien a la referencia fisicalista. Los «hechos» son, sobre todo, referencias, y las referencias fisicalistas se nos dan a traves de operaciones manuales, por tanto, distributivas, porque cada individuo o cada grupo cooperativo ha de poder reproducirlas distributivamente. Pero los hechos no son la realidad absoluta, sino que tiene lugar a su vez en un horizonte fenoménico que está determinado por el contexto cultural histórico. En este sentido, el campo fenoménico no tiene por qué ser propiamente distributivo (por relación a los sujetos gnoseológicos) puesto que comporta multiplicidad de sujetos diferentes que participan del campo desde diversas posicio-

nes. Podría decirse que el campo fenoménico es en gran medida un campo práctico y que los fenómenos se nos dan en el contexto no solamente de la relación de los términos con los sujetos, sino en la relación de los términos con diversos sujetos en tanto que cada uno de ellos recibe aspectos fenoménicos que no son sustituibles. El «desdoblamiento» de las esencias en los fenómenos así entendidos (por ejemplo el desdoblamiento de la estructura esencial del satélite natural de la Tierra en sus manifestaciones fenoménicas a sujetos situados en diversos observatorios) daría cuenta precisamente del desdoblamiento de las perspectivas emic y etic en las ciencias humanas. Porque el desdoblamiento de los fenómenos que permite reconocer el alcance gnoseológico de la distinción emic/etic es un concepto genérico, pero que no excluye la especificidad que esos desdoblamientos pueden alcanzar en los campos de las ciencias humanas. Es evidente que ninguna de las perspectivas de la Luna podría ser llamada emic frente a las otras consideradas etic, o recíprocamente. Concedido que emic y etic sean perspectivas fenoménicas, habrá que determinar cual sea la naturaleza de esa oposición.

La perspectiva emic es la perspectiva de la gente. Habrá que considerar a la perspectiva emic como perspectiva privilegiada, en los casos en los cuales los contenidos emic figuren como procesos o formas culturales que pueden ser considerados como resultados de la propia actividad humana, individual o grupal. En este caso, los contenidos emic han podido formar parte de la ley de construcción y, por consiguiente, estos contenidos emic han de poder ser reproducidos en una ciencia β-operatoria. En todo caso no cabría reducir la relación entre los fenómenos etic y emic a la situación general de «desdoblamiento de fenómenos». Porque, a veces, los fenómenos emic deben ser reproducidos y para ello será preciso regresar a sus componentes operatorios (reglas, supuestos culturales,...) los cuales deberán figurar en la propia reconstrucción etic, cuya verdad podrá ser ya de tipo tarskiano. Y esto tampoco constituye un privilegio absoluto de la perspectiva emic operatoria, puesto que no está demostrado que la propia perspectiva emic contenga en sí misma las reglas explícitas de sus planes o programas de construcción. A veces, porque ellas mismas han buscado ocultar estos planes y el descubrimiento científico consiste en volver a conocer lo que ya conocieron sus agen-

tes, por ejemplo, el descubrimiento de que el documento llamado «donación de Constantino» fué una falsificación de Esteban II (situación enteramente nueva por respecto de las ciencias físicas, en las que no cabe, salvo antropomorfismo, decir que el «Sol busca ocultarse» o engañarnos). A veces porque no fueron conocidas estas formas explícitamente, pero en cambio porque puede afirmarse que actuaron de un modo inconsciente, lo que obligaría a introducir la idea de un emic inconsciente, rehaciendo, por supuesto, tal concepto, al margen de sus connotaciones psicoanalíticas. Inconsciente podría significar por ejemplo que lo que está siendo ejercido emic no está siendo representado o representado en la forma en que nosotros lo hacemos (es decir, por tanto, etic). Lo que nos obliga a reconocer una situación paradójica en virtud de la cual la «exposición más profunda de ciertos contenidos emic» resulta tener lugar precisamente en la perspectiva etic (paradoja que se resuelve aproximando los contenidos dados en perspectiva etic a la condición de estructuras esenciales, lo que no siempre es posible). Podrían valer como ejemplo algunas situaciones que S.F. Nadel clasifica en el primer tipo de lo que el llama la *fittnes* «lógica» (Nadel, analizando la estructura de las leyes o regularidades antropológicas, encuentra en el concepto de *fittnes* —entendida como ajuste o congruencia de los propios fenómenos sociales a las leyes propuestas por el antropólogo— la condición misma de la cientificidad, y distingue tres categoría en esta *fittnes*: la de consistencia lógica, la de causalidad mecánica y la de propositividad; a su vez, la primera categoría de *fittnes* se desenvolvería según tres tipos de los que aquí sólo consideraremos el primero, el de la reduplicación (ver *The Foundations of Social Anthropology*, 1969, pág. 260). «Cuando un pueblo cree en el cielo e en el paraiso [dice Nadel] este tema podrá elaborarse tambien en leyendas, cuentos, pinturas, &c. que acaso no tienen intrínseca relación con el cuerpo de la creencia; y cuando un pueblo organiza su vida política según un rígido sistema de rangos, algunos de sus grados pueden reaparecer en representaciones de deidades o en actividades no conectadas con la vida política...». En nuestros términos; los fenómenos emic serán aquí por ejemplo los grados políticos, o los teológicos o los zoológicos; la representación de estos «ejercicios» de isomorfía emic pertence al plano etic del antropólogo que constata precisamente esa consis-

tencia lógica, analizándola o llevándola a diagramas. ¿Cual es el estatuto de tales diagramas? ¿Hay que considerarlos como parte del orden esencial? No necesariamente; en general será suficiente considerarlos como estructuras fenoménicas etic, pero de contenido emic, pues lo que representan son los mismos ejercicios coherentes de unas actividades emic.

7. El *regressus* desde los fenómenos emic hasta las estructuras abstractas, capaces de reconstruir aquellos fenómenos en su propia especificidad, comporta el paso desde unas metodologías β-operatorias hasta otras metodologías que, al describir radios cada vez de mayor universalidad, pueden llegar a hacerse genéricas por modo α-operatorio. Lo que equivale a decir que se tornan incapaces de instaurar el *progressus* o reconstrucción de los fenómenos emic. No se trata, por consiguiente, de insistir en la opacidad o impenetrabilidad de los fenómenos emic específicos (ante el intento de su reconstrucción estructural desde fuera). Pues estas reconstrucciones estructurales encuentran su dificultad propia sobre todo en el hiato entre las diversas especificidades emic y la conceptuación genérica-α que las envuelve a todas ellas. La situación podría ponerse en relación con la que corresponde a la Biología ecológica respecto a la Biología general (sobre todo la Bioquímica). La Biología ecológica opera con el concepto de *Umwelt* —«mundo en torno», en el sentido consabido de Von Uexküll— de cada especie. Los procedimientos de esta Biología podrían ser asimilados analógicamente a una metodología β-operatoria. En la pradera se encuentra la cigarra, la vaca y la muchacha: cada cual, dice Von Uexküll, tiene su «mundo entorno» peculiar, un sistema de estímulos, muchas veces apotéticos, a los cuales responde. No cabe, sin embargo, hablar de un «mundo común en el que todos están» («pradera» pertenece ya al «mundo del hombre»). Esto no quiere decir que no sea posible operar con un «mundo físico químico» común a todas las especies. Sólo que a este mundo común, de naturaleza físico química, sólo se tiene acceso con las metodologías α-operatorias. Pero, con ellas, se pierde propiamente la idea del *Umwelt*; en su lugar actúa, más bien, la idea del *medio* (*milieu*) *paratético*, del cual cada especie selecciona una determinada banda o haz de estímulos. Al mundo de cada animal hay que volver valiéndose de otros métodos. Ahora bien, lo que las especies son respecto del mundo bioquímico, po-

drían ser las culturas respecto del mundo-α al que tiende a regresar la antropología causal, ecológica o energética. Esta antropología es genérica, pero no ya por ser etic, sino por ser α-operatoria. Cuando volvemos a la escala específica, emic, no es la vuelta a lo emic específico aquello que nos aleja de la ciencia genérica, sino la metodología β-operatoria que es necesario emplear.

Capítulo 6

Reconstrucción de la distinción emic/etic fuera del «Prisma de Pike»

1. Nuestra propuesta principal consiste en considerar la distinción original de Pike [SG/SA] como un caso particular de aquellas situaciones en las cuales se ejercitan las metodologías β-operatorias. Para ello, es necesario y suficiente que SA (el nativo, por ejemplo) sea considerado precisamente como un término-sujeto operatorio similar a SG. Ahora bien: en su calidad de informador, SA se mantiene en el terreno de los fenómenos, en el *ordo inventionis* (o, si se quiere utilizar el concepto de Reichenbach, en el *contexto de descubrimiento*). En el intervalo en el cual se mantiene la dialéctica [SA/SG] se mantendrá también la ciencia en el plano del descubrimiento, de la delimitación de los fenómenos. Por ello, no cabe fingir sin más (por el hecho de referirnos a SG, por ejemplo, al antropólogo) que la «ciencia antropológica» está ya dada; precisamente SG figura en ese contexto como quien está intentando alcanzar la ciencia. El campo fenoménico de una ciencia humana (a diferencia de aquel que, por ejemplo, el espectroscopista recorre cuando percibe las franjas coloreadas en su aparato) es además un campo de dialéctica efectiva (real, existencial) entre SG y los términos que contiene, entre ellos los SA. Se mantienen estos términos en efecto en un contexto β-operatorio (β2) cuando se actúan mutuamente (observándose, engañándose, tratando de sorprenderse, incluso diciéndose la verdad). La situación del antropólogo (SG) ante el nativo (SA) no es la situación del astrónomo ante los planetas; ocurre como

si los planetas que están siendo enfocados por el telescopio reaccionaran sobre el propio astrónomo ocultándose o simplemente desplegando fragmentarias ecuaciones keplerianas. La distinción entre los contenidos etic y emic, aun interpretada dentro de la teoría de los contextos apotéticos (es decir, al margen de la ontología *dentro/fuera*) comienza siendo una distinción dada en el *ordo inventionis*. El carácter fragmentario, no sólo de los datos emic, sino también de los datos etic (que Harris y Pike reconocen, al menos alternativamente), se explica plenamente desde la idea de las metodologías β-operatorias, supuesto el bajo grado de probabilidad que cabe atribuir a la sincronización entre los sistemas operatorios de SG y los de SA, a su diferente escala, referencias, &c... Desde este punto de vista, la abundante casuística destinada a subrayar la dificultades (o incluso la imposibilidad) de comunicación entre los nativos y los antropólogos deberá poder reanalizarse en términos de la asincronía o inconmensurabilidad fenoménica entre los sistemas operatorios de (SA) y los de (SG), cuando éstos se consideran interactuando en «contextos de descubrimiento».

La consecuencia más importante de estas premisas cuando las referimos a la polémica entre emicistas y eticistas es la siguiente: que, en principio, habrá que considerar como capciosas e incorrectas expresiones tan frecuentes y aparentemente obvias como las de «explicaciones emic» o «explicaciones etic». Si la *explicación* pertenece al *ordo doctrinae*, entonces una «explicación emic» (por ejemplo, la explicación mitológica que un nativo ofrece a propósito de una ceremonia) no será propiamente una explicación, sino precisamente un *explicandum*, un fenómeno. No estamos con esto insinuando que la «explicación mitológica» pueda quedar tranquilamente ignorada o rechazada (a la manera como se rechaza una explicación científica hipotética que se ha revelado errónea) sino sencillamente que no debe ser tratada como una explicación sino como un fenómeno, como un problema que tiene él mismo que ser explicado. Cuando se habla de «explicación mitológica emic» se está abusando del lenguaje gnoseológico, en virtud acaso de ese escepticismo científico (o relativismo) que lleva a considerar las explicaciones o teorías explicativas de los antropólogos como meros contenidos del horizonte emic de la «comunidad científica» (equiparada, en virtud de ese relativismo, a

las comunidades de los nativos (SA)). Por supuesto, tampoco podemos negar que esa equiparación tenga un amplio radio de aplicación, precisamente el radio de todo conocimiento antropológico (o lingüístico, &c.) que no ha alcanzado un estatuto verdaderamente científico. La relativización es crítica: razón de más para no tomarla como una categoría propia de la ciencia, de una ciencia que precisamente se pone en tela de juicio en virtud de esa misma relativización.

2. Ahora bien, en el momento en el cual una ciencia va constituyéndose como tal, cuando va pasando del terreno de los fenómenos al de las estructuras fenoménicas esenciales, en ese mismo momento los sujetos operatorios tienden a ser neutralizados en diferentes grados, sea en el grado de las metodologías β1-II o β1-I, sea, sobre todo, en los grados de las metodologías α, en virtud de las cuales puede decirse que las operaciones quedan efectivamente «borradas» del contexto determinante de referencia. De donde se sigue que, si la oposición SG/SA, en las condiciones originales de Pike, es una oposición configurada en el orden del descubrimiento, será esta misma oposición la que quedará neutralizada o desvanecida al pasar al *ordo doctrinae*. Esto incluso sin necesidad de suponer que hemos alcanzado el nivel de las metodologías α-operatorias; porque ya en el regreso hacia las metodologías β1, en el contexto práctico originario (β2) en el que tiene lugar la dialéctica SG/SA queda también neutralizado. (En el límite, también SG es objeto de neutralización, por lo que no cabe alegar una resolución de la cuestión del relativismo en favor simplemente de SG). Pero esto es tanto como decir que la propia oposición emic/etic quedará también neutralizada. Dijimos, en capítulos anteriores, que, a partir de la alternativa emic/etic (alternativa, es decir, no disyuntiva —o, como Pike dice, dicotomía—) cabían tres posibilidades gnoseológicas. La cuarta posibilidad, siempre abierta, al menos formalmente, desborda naturalmente la alternativa de Pike y es la que ahora asumimos como la única posibilidad gnoseológica. Una doctrina antropológica (o lingüística, o sociológica, o histórica, &c.) verdaderamente científica *ordo doctrinae* no puede ser considerada propiamente ni como una doctrina o explicación emic, ni como una doctrina o explicación etic. Y esta afirmación no la consideramos como un *desideratum* utópico. Como ejemplos, meramente indicativos, de doc-

trinas antropológicas intencionalmente verdaderas, que no pueden considerarse ni etic (en el sentido de Harris, menos aún en el de Pike) ni emic (en el sentido de Pike, menos aún en el mental-emic de Harris), pondríamos: la ya citada teoría del anillo *Kula*, de Malinowski-Mauss-Uberoi; el sistema de los postulados básicos *ifugao* de Hoebel; la «ley de Chayanov»; el modelo homeostático del ritual *kaiko* de Roy A. Rapapport; el «sistema de transformaciones» de los mitos en torno al incesto de Lévi-Strauss (supuesto que un tal sistema no pueda resolverse en el éter de alguna mentalidad emic, si es que comprende a varias), &c.

Sin embargo, en la medida en la cual toda doctrina científica que ha alcanzado el nivel esencial ha de poder volver a los fenómenos, también tendrá en nuestro caso que volver a la situación [SG/SA] y, con ello, a la distinción emic/etic.

3. Si partimos de la situación originaria de Pike [SG/SA], interpretándola como situación dada en el nivel β2, el *regressus* hacia un lugar del campo en el que las operaciones prácticas (tecnológicas, prudenciales) queden neutralizadas en diverso grado, equivale al establecimiento de un *marco abstracto* o marco absorbente, precisamente de esas operaciones que suponíamos dadas en el nivel β2. Es evidente que ese marco abstracto ha de estar fundado sobre las referencias fisicalistas que él mismo pueda proporcionar (otra cuestión, en la que aquí no entramos, es la de si estas referencias fisicalistas han de ser siempre nomotéticas, o si caben referencias fisicalistas idiográficas). Pero el grado de abstracción o neutralización de las operaciones β2 puede ser muy diverso, aun cuando no consideremos las diferentes formas del *regressus* hacia los niveles α (por ejemplo, cuando las operaciones β2, sus ritmos, o sus frecuencias, puedan ser deducidos de ciertos patrones biológicos o bioquímicos). En efecto, unas veces podremos regresar a un marco abstracto en el cual figuran sistemas automáticos (máquinas), estructuras o instituciones sociales o políticas *objetivas*, que se suponen dadas (con un alcance biológico o sociológico determinado) como condición de la recurrencia del material gnoseológico mismo. Estas estructuras, a su vez, contienen intercalados en su trama determinados cursos operatorios, a cargo de términos que figuran como partes formales de tales estructuras o instituciones. En estos casos (que conceptualizamos como I-β1) cabría decir que las operaciones β2 que-

dan neutralizadas, «reabsorbidas» en la forma de operaciones ejecutables por términos del campo, según reglas deducibles de las estructuras culturales o etológicas, que se suponen dadas en las condiciones establecidas. Por vía de ejemplo: las operaciones a través de las cuales un ingeniero intenta entender las explicaciones que sobre el funcionamiento de una máquina o ingenio complejo, propio de otro círculo cultural, le ofrece un *nativo*, le remitirán a un modelo tecnológico abstracto que, eventualmente, puede eliminar la intervención de toda operación humana (sustituida por algún circuito excepcional «experto»). Aunque contenga la previsión de intervención de sujetos operatorios, éstos resultarán, por así decir, reabsorbidos en el plan de funcionamiento del sistema. Pero no recíprocamente, como si las operaciones insertas en el sistema (eventualmente sustituibles por un robot) hubiesen sido neutralizadas, o representasen una neutralización de las operaciones prácticas fenoménicas de las cuales habíamos partido. Hay otros casos (conceptuados como metodologías II-β1) en los cuales el *regressus* de las operaciones práctico-prácticas no se lleva a efecto por el intermedio de algún sistema objetivo impersonal, sino por virtud de la misma determinación de un sistema de operaciones según el cual tenga sentido decir que unas se determinan por otras (como en el caso de las situaciones etológicas o sociológicas susceptibles de ser analizadas por la Teoría de juegos). Tanto en el caso de las metodologías β1-I como en el de las β1-II, reconoceremos que hemos logrado determinar un *marco abstracto inteligible* que desempeña las funciones de un contexto determinante y entre cuyos términos figuran operaciones estrictamente regladas y subordinadas a la estructura del sistema en el cual están dadas. Los «códigos mentales» que, según algunos teóricos, inspirados en algunas ideas de Chomsky o de Lévi-Strauss, actuarían «a priori» como reglas culturales, incluso panculturales —recuerdo la exposición, antes citada, de Stephen A. Tyler— no son acaso otra cosa sino una formulación, en términos mentalistas, de estos marcos abstractos inteligibles, utilizados de hecho por unas disciplinas que no pueden considerarse, propiamente, ni psicológico-conductistas, ni siquiera sociales, puesto que son disciplinas *culturales* (*gramaticales*).

¿Qué consecuencias podemos extraer de estas premisas en orden a la distinción emic/etic? Principalmente las siguientes: que

los llamados contenidos, datos, o explicaciones emic resultarán ser absorbidos o incorporados (sin duda, con una porción residual variable) en el marco abstracto de referencia. Esto incluso nos permite justificar que, eventualmente, los contenidos o datos emic puedan ser llamados «explicaciones emic», a saber: cuando las operaciones explicativas de SA sean análogas a las operaciones explicativas de SG (en la escala, sincronización, &c.) sólo entonces podremos decir que han sido incorporadas al marco de inteligibilidad correspondiente. Dicho de otro modo: la «explicación emic» y , en general, los contenidos o datos emic comenzarán a ser entendidos científicamente precisamente en el momento en que están siendo incorporados al marco de inteligibilidad. Este, por tanto, habrá de ser un marco más complejo, «de mayor potencia». No es en la medida en que entramos en el orden emic de los fenómenos, sino en la medida en que podemos insertar este orden, una vez descompuesto adecuadamente en sus referencias fisicalistas apotéticas, en el marco inteligible cuando podemos entender los fenómenos emic. Tampoco sería legítimo considerar, salvo por un abuso del lenguaje, al marco inteligible como un contexto que se da en una perspectiva etic. Este marco no equivale ahora a lo que es exterior, o fragmentario, ni siquiera es una perspectiva en principio independiente de lo emic (puesto que las operaciones previstas en el marco reproducen, de algún modo estilizado, las operaciones emic de partida). Lo que si es cierto es que el marco inteligible habrá de considerarse, a su vez, como determinado por los condicionamientos estructurales de la cultura a la que pertenece el sujeto gnoseológico SG. Pero de aquí no se sigue, salvo petición de principio, que esta cultura pueda ponerse exteriormente al lado, enfrente o por encima de la cultura en la que se dan los fenómenos emic. Pues precisamente lo que se discute es si el marco inteligible tiene potencia suficiente para realizar estos fenómenos o, si se quiere, si la cultura a la que pertenece SG no contiene ya incorporada en su tejido la propia cultura analizada.

4. Ilustraremos los resultados que preceden aplicándolos, aunque brevemente, para evitar prolijidades, a un episodio del libro antes citado de Roy Rapapport, *Cerdos para los antepasados*; un episodio en el cual la distinción del punto de vista emic y el punto de vista etic (o bien, en términos de Rapapport: la uti-

lización de *modelos cognitivos* y la de *modelos operativos*) llega a hacerse singularmente borrosa precisamente en el momento en el cual decimos que estamos pasando de una mera descripción etnográfica (o folklórica) a una explicación etnológica (antropológicoecológica). Nos referimos al «episodio» de la fiebre que suelen contraer los *tsembaga* en las zonas bajas (menos de 1000 metros) de su territorio y de sus reacciones ante la misma. He aquí un esbozo de las distintas maneras según las cuales este «episodio» podía ser enfocado por las cuatro alternativas que hemos considerado.

A. Desde la alternativa emicista. Tras observar ciertos datos etic, considerados externos, por ejemplo, la fiebre objetiva, medida por un termómetro, que suelen contraer los tsembaga, así como ciertos rituales en la proximidades de la altitud de 1000 metros y que les llevan a volverse atrás, a no construir cabañas (observaciones que, en realidad, enlazan acontecimientos o actos sin sentido aparente; aunque cabría sospechar que estas concatenaciones están ya seleccionadas entre otras muchas posibles, a partir de ciertos esquemas previos de SG), se procede a traducir la interpretación (emic) que nos ofrecen los nativos, como si en ella residiesen en última instancia las razones de su conducta: los nativos creen que ciertos espíritus que habitan en la zona baja les producen la fiebre, lo que *explica* su resistencia a bajar a esa zona, y los rituales que acaso han podido observarse en la línea fronteriza. Parece que la explicación se mantiene ahora en el plano emic, en la perspectiva del *modelo cognitivo* de los *tsembaga*. Pues sería el modelo cognitivo, en todo caso, el mito de los espíritus generadores de la fiebre, aquello que explica la conducta evasiva de los *tsembagas*, sus eventuales maniobras o ritos, &c.

Ahora bien, el análisis que precede, por plausible y aun trivial que pueda parecer, lo consideramos gnoseológicamente erróneo e impertinente. En efecto, la «explicación» emic de las causas de la fiebre precisamente no es una explicación, desde el punto de vista del racionalismo de SG, sino que es un contenido que debe ser él mismo explicado.Hablar de una «explicación emic» del caso es hablar de un modo incorrecto,desde el punto de vista de la teoría de la ciencia: es el mito lo que debe ser explicado. Por lo menos, se concederá que la explicación emic es incompleta y, en el fondo, no es ni siquiera inteligible, en su sentido lite-

ral; en todo caso, las informaciones de los nativos, lejos de permitirnos que nos introduzcamos en el interior de sus mentes, nos ponen delante de realidades tan objetivas como puedan serlo la fiebre o las zonas bajas (apotéticas).

B. Desde la alternativa eticista, se comenzaría constatando, efectivamente, los procesos febriles consecutivos a las visitas a las zonas bajas; escucharíamos informaciones emic pertinentes, pero las apartaríamos al comprobar que se refieren a agentes espirituales. En su lugar, analizaríamos los síntomas y la sangre de los afectados, descubriendo que tienen malaria y, por tanto, confirmaríamos el origen de este proceso febril al detectar la presencia de mosquitos anofeles en las zonas bajas.

Ahora bien, lo que importa subrayar aquí es esto: que las concatenaciones etic, por sí mismas , tampoco constituyen una explicación antropológica, si no incluyen, de algún modo, referencia a las operaciones de los *tsembaga*. Pues una cosa es que detectemos (etic) mosquitos anofeles y otra cosa es que los *tsembaga* los hayan detectado. La constatación etic de la malaria y de los anofeles no explica la constatación (también etic) de la resistencia de los *tsembaga* a bajar a 1000 metros. Las concatenaciones etic no son explicativas, no ya de la fiebre, sino de la conducta de los nativos.

C. Parece que la tercera alternativa, la coordinación de la explicación emicista y de la explicación eticista, podría dar una satisfactoria explicación final antropológica. Esta tercera alternativa es la que escoge, desde luego, el propio Rapapport. He aquí en resumen como la expone: Hay un *isomorfismo* entre el *modelo cognitivo* (diríamos emic) que guía a los *tsembaga* a huir de las zonas bajas por miedo a los espíritus y el *modelo operativo* (diríamos etic) que explica (por los anofeles) la razón por la cual en estas zonas se contrae la fiebre. El isomorfismo consiste en lo siguiente, según palabras de Rapapport: «el comportamiento de estos espíritus (que se supone están fuera por la noche en las zonas bajas) se corresponde estrechamente con el de los mosquitos anofeles, que los tsembaga no reconocen como portadores de malaria».

Ahora bien: el proceder de Rapapport es extraordinariamente burdo, cuando se le analiza desde un punto de vista logicomaterial (gnoseológico). Advertimos, por ejemplo, que no cabe ha-

blar de isomorfismo entre dos conjuntos más que cuando, no sólo hay correspondencia entre términos y relaciones del conjunto inicial y del terminal, sino también cuando hay correspondencia entre operaciones dadas en cada uno de los conjuntos (por consiguiente, sólo podría hablarse de isomorfismo cuando antropomorfizasemos a los anofeles, concediéndoles operatoriedad a escala humana). El proceder de Rapapport se resuelve en una yuxtaposición, en este caso al menos, del *modelo cognitivo* y del *modelo operativo*, yuxtaposición fundada en un supuesto isomorfismo. Pero, aun concedido este isomorfismo, no podríamos explicar, a partir de él, el *modelo cognitivo* de los *tsembaga*, es decir, no podríamos explicar como se construye su guía de conducta, si es que ellos desconocen el papel de los mosquitos. La explicación de Rapapport recuerda las explicaciones de Leibniz por la «armonía preestablecida». De la explicación etic fisiológica no se puede pasar a una explicación emic, que se atribuye a un modelo mental. Porque este modelo mental es el que tiene que ser explicado a su vez, en lugar de ser postulado *ad hoc* como algo que ya está dado. Sin duda, este *modelo cognitivo* tiene algo que ver con la malaria, no lo negamos; lo que negamos es que, por ello mismo, pueda ser conceptualizado como un *modelo cognitivo* que pueda tratarse como si funcionase en un orden diferente del *modelo operacional*. Pues el *modelo operativo* explica la fiebre, pero de lo que se trata es de explicar la resistencia a bajar de 1000 metros. Esta resistencia tampoco la explica el modelo cognitivo, puesto que los espíritus no existen, es decir, puesto que tenemos que explicar por qué aparecen , por qué se nombran o cuales son sus fundamentos esenciales.

D. Si nos creemos en posesión de una explicación racional (*ordo doctrinae*) del problema, por trivial que aquella sea, es porque hemos procedido de un modo que propiamente no es ni emic ni etic, ni la yuxtaposición isomórfica de ambos. Lo que habremos hecho tal vez, por el contrario, es (una vez que hemos constatado fiebre, malaria, resistencias a bajar, e informes sobre los espíritus) regresar a un *marco inteligible* abstracto que podría reducirse a lo siguiente: Existe una población *tsembaga* que, sin perjuicio del medio relativamente adverso que le rodea, permanece en equilibrio ecológico a través de las generaciones (y ello es lo que hace que esta población pertenezca al campo de la antropo-

logía). Es por referencia a este equilibrio o, si se quiere, a esta «identidad cultural», por lo que se hace preciso dar cuenta de los mecanismos operatorios de su control. Mecanismos que han de estar del lado en el que Rapapport pone su *modelo cognitivo*. Pues suponemos que, sin estos mecanismos operatorios (prolépticos) orientados a evitar la malaria, los *tsembagas* «espontáneamente» no hubieran permanecido libres de ella, hubieran desplegado otra cultura o incluso se hubieran extinguido. Pero la presencia de los mecanismos homeostáticos excluye la apelación a esos «modelos cognitivos» que actuarían «desde sus mentes»: de lo que se trata es de explicar las vias de instauración de tales mecanismos. Y, para ello, será preciso apelar otra vez a los «materiales apotéticos». Por ejemplo, la fiebre, que tanto SG como los SA advierten en quienes han bajado a esas tierras situadas a menos de 1000 metros; habrá sido preciso establecer una correlación entre estos fenómenos —bajar y contraer la fiebre—. Esta correlación equivale a un interpretación causal: la causa de la fiebre está en la zona baja, o bien, existe algún elemento o factor, que actuando allí abajo, produce la fiebre, Que ese factor se identifique con ciertos espíritus o que se identifique con los mosquitos anofeles es, a los efectos pragmáticos ulteriores, no absolutamente importante. Sin duda, sería un progreso práctico haber identificado a los anofeles como causas, puesto que, con ello acaso no hubiera sido preciso evitar los descensos; aun cuando el progreso científico tampoco sería en este punto demasiado significativo puesto que, en realidad, cuando hablamos de anofeles como de causas del paludismo (lo que estaría dentro de las posibilidades de una cultura precientífica) sin haber determinado todavía la especie del género *Plasmodium* que está en su origen, estamos en un nivel científico en cierto modo similar al que pisamos al hablar de *espíritus*. En cualquier caso, también estos serán conocidos como entidades apotéticas (pero no más visibles a simples vista que, por ejemplo, el *plasmodium falciparum*). Según esto, por tanto, los espíritus causantes de los accesos de fiebre de los tsembaga infectados no han de considerarse enteramente imaginarios (mentales, puesto que ellos son, a lo sumo, una conceptualización mítica de factores reales, objetivos, captados pragmáticamente: «hay algo allá abajo, que causa la fiebre, y hay que mantenerse a distancia»). Por tanto, el «modelo cognitivo» de los tsembaga re-

sulta ser algo no muy distinto (aunque sea más impreciso) que el «modelo operatorio» incorporado a nuestro marco inteligible. No estamos entrando en la mentalidad tsembaga, para recoger su modelo cognitivo, sino que estamos reinsertando la conducta operatoria de los tsembaga en un contexto β-operatorio más potente, que contiene a aquella conducta como una de la líneas de acción posibles cuando no se disponen de medios (por ejemplo, de microscopios) para seguir otras vías. Desde la perspectiva de nuestro marco inteligible, no podemos decir que hay una «explicación emic» de la conducta, según el modelo cognitivo de los espíritus: hay una explicación racional (que tampoco es etic, puesto que ella incluye a las propias operaciones tsembagas) desde la cual queda justificada la regla de no bajar a las zonas de los 1000 metros. Una regla general, de tipo β1, que contiene, como caso particular, a las operaciones β2 de huida, ataque, exploración, &c. La supuesta «explicación emic» deja, en efecto, planteado el problema del origen de los espíritus aludidos en la regla. Origen que no tiene por que mantener una relación de isomorfismo con los anofeles. Los espíritus de la zona baja podrían acaso ser una transposición de otros objetos con función causal dañina previamente determinados apotéticamente en la zonas altas: se abren así vías de investigación, que la hipótesis del isomorfismo dejaría cerradas; en cualquier caso, su principal función pragmática es la de soportar la norma de evitación, y en este pragmatismo, cuya revaluación es formalmente una metodología β, está la clave de la inteligibilidad antropológica.

Capítulo 7

Gnoseología y ontología de la distinción emic/etic

Los problemas gnoseológicos implicados en el «prisma de Pike» no pueden considerarse, sin perjuicio de los análisis gnoseológicos precedentes, como si fueran cuestiones susceptibles de resolverse desde un conjunto nulo de premisas ontológicas, relativas al tipo de unidad que media entre las diversas culturas posibles (entre las cuales el *prisma* se supone intercalado). Podemos distinguir tres tipo generales de ontologías en relación con esta cuestión:

(1) Una ontología antropológica *univocista*, que viene a ser, por cierto, la ontología subyacente a ese llamado «racionalismo» según el cual todas las culturas (entre las que se intercala el «prisma de Pike») son, en su esencia, idénticas. Por tanto, «traducibles» las unas a las otras, sin perjuicio de su independencia «distributiva» (la independencia característica de los elementos de una clase porfiriana). Esta ontología está detrás de los análisis de los lenguajes al modo de Aristóteles, o de Kant o, en nuestro siglo, de Piaget o de Chomsky. Desde las coordenadas de esta ontología —equivalencia de todas las culturas; existencia de «universales lingüísticos» así como de un «patrón universal» o tabla de categorías culturales— el *plano emic* es el plano de los fenómenos que ha de poder conducirnos al *plano esencial*, que se resuelve precisamente en esa tabla de categorías.

La antropología social, tal como la definió por ejemplo Radcliffe Brown pretendió recuperar el estatuto de una ciencia no-

motética del mismo o parecido rango al de las ciencias naturales. Radcliffe Brown no utiliza por supuesto la oposición emic/etic, pero podríamos coordinar esta distinción con la oposición entre el método histórico y el método inductivo que Radcliffe Brown propuso como distinción esencial. En efecto, puesto que las leyes generales (estructuras funcionales, esencias unívocas distribuidas en las diversas sociedades) son los objetivos de las ciencias inductivas, y puesto que Radcliffe Brown ha dicho explícitamente que esta generalidad se basa en la uniformidad de la mente humana («en tanto se desarrolla en todas partes de acuerdo con las mismas leyes», sin que ello implique que haya que esperar uniformidades en los desarrollos históricos de cada cultura, en el sentido del evolucionismo paralelista) hay que pensar en principio que las leyes generales son leyes emic, leyes que describen el comportamiento uniforme de los propios agentes considerados según su «mente», leyes mentales, universales, unívoco-distributivas. Se confirma inicialmente esta equiparación (leyes mentales = leyes emic = leyes generales o esenciales unívoco-distributivas) si tenemos en cuenta que el método histórico (por los ejemplos aducidos por Brown) sería no sólamente etic (el Reverendo John Mathew, que es el observador, es quien ha propuesto la hipótesis, desconocida por las tribus de Nueva Gales del Sur), sino también fenoménica (puesto que es la hipótesis la que se califica de imaginaria). He aquí la alternativa que Brown ofrece al «método histórico» del Reverendo John Mathew: ante todo es un método que empieza buscando paralelos. (Se trata de explicar por qué algunas tribus de Nueva Gales del Sur están divididas en dos partes, *kilpara* —halcón-aguila— y *makwara* —grajo—, de suerte que los hombres de una toman mujeres de la otra —exogamia— y los hijos pasan a pertenecer a la división de la madre — matrilinealidad—; el Reverendo John Mathew inventaba una historia etiológica —en realidad una hipótesis causal— sugiriendo que había una vez dos pueblos diferentes, llamados *kilpara* y *makwara*, que se encontraron en esa parte de Australia, lucharon y decidieron hacer las paces, estipulando que los hombres de los halcones águila se casarán con las mujeres de los grajo y viceversa). Pero estos paralelos se sobreentienden establecidos entre instituciones emic y además, paradójicamente, aunque Radcliffe Brown parece que no se da cuenta siquiera de esta paradoja, en-

tre historias emic, es decir, entre historias folklóricas, mitos de la propia sabiduría popular, ligadas a esas instituciones. Que no son, es cierto, las historias ficción o hipotéticas puestas en un horizonte etic, pero precisamente porque se sitúan en un horizonte inter-emic. Así, paralelamente a las tribus de Nueva Gales del Sur (divididas en dos partes, como hemos dicho, según la oposición entre el halcón aguila y el grajo) encontramos tribus en América del Norte (por ejemplo, los *haida*) que tambien están divididos en dos mitades matrilineales y que reciben los nombres de aguila y de cuervo (especies que se corresponden exactamente a las aves de las tribus australianas); pero sobre todo encontramos historias asombrosamente análogas (asombrosamente: cuando descartamos por gratuitas y *ad hoc* las explicaciones difusionistas de la escuela de Graebner, y las consideramos como efectos de la acción de leyes unívocas de la mente humana). En Australia hay leyendas que refieren que en el principio, sólo el halcón aguila tenía reserva de agua fresca, que guardaba bajo una piedra enorme; el grajo, que lo espiaba, le vio levantar la piedra, beber y volver a colocarla. El grajo levantó a su vez la piedra y después de beber echó en el agua los piojos de su cabeza y dejó de colocar la piedra en su sitio. El agua escapó y los piojos se convirtieron en los abadejos del Murray (alimento de los aborígenes). Pero los *haida* tienen una leyenda que nos dice que, en el principio, sólo el aguila poseía agua fresca, que guardaba en un cesto: cuando volaba con el cesto por encima de la isla de la Reina Carlota, el agua se derramó, y de ella se formaron lagos y ríos de los que pueden beber todas las aves; además el salmón (que corresponde al abadejo del mito australiano) se abrió paso entre las aguas y ahora proporciona comida a los hombres.

Los paralelos se continúan, con las modulaciones consiguientes (no serán siempre aves los pares de animales correspondientes a las mitades tribales: otras veces serán dos especies de canguro o de abeja; en California la mitad de una tribu irá asociada al coyote y la otra al gato montés). Y esto obligará a preguntar por la razón o principio en virtud del cual se escogen estos pares de animales. No podemos analizar aquí todos los pasos de Radcliffe Brown; sea suficiente señalar cómo el estudio comparado procede como estudio comparado «de las ideas de los australianos sobre el halcón aguila... y las de otras sociedades». Es decir,

se trata de una comparación de ideas emic, y esto hasta el extremo: las semejanzas o diferencias (etic) que el antropólogo pueda percibir entre los animales de esos pares estudiados no son (se dice) relevantes. A veces encubren la situación (diríamos: son apariencias, fenómenos). «Cuando investigué por primera vez los totems sexuales de Nueva Gales del Sur supuse [etic], en lo cual me equivocaba totalmente, que la base de la semejanza entre el murciélago y la lechuza (o el chotacabras) era que ambos volaban de noche; pero el trepa-árboles no vuela de noche y es el totem de las mujeres en la parte norte de Nueva Guinea del Sur. Estaba una vez sentado en la región del rio Macleay con un indígena cuando apareció un trepaárboles y le pedí que me hablase de aquel animal. 'Ese es el pájaro que enseñó a las mujeres cómo subir a los árboles'. Despues de conversar un rato le pregunté: 'qué parecido existe entre el murciélago y el trepaárboles'. Y, con expresión del rostro que mostraba sorpresa de que hiciera semejante pregunta, respondió: 'Pues naturalmente, porque los dos viven en agujeros hechos en los árboles'. Me di cuenta de que la lechuza y el chotacabras tambien viven en los árboles. El hecho de que determinados animales coman carne constituye una especie de semejanza social como en el caso del halcón aguila y el grajo..., lo mismo ocurre con la costumbre de vivir en agujeros hechos en los árboles». Radcliffe Brown concluye: hay oposiciones de contrarios y de oponentes, en muy diversas sociedades, y puede establecerse una ley general inductiva de este tenor: «en todos los lugares, en Australia, Melanesia o América en que existe una estructura social de mitades exógamas, se considera que estas están en relación de lo que hemos llamado oposición».

Pero, ¿puede esta ley inductiva considerarse como el término final de la investigación antropológica? No, pues la investigación debe proseguir. ¿Cómo? Constatemos, ante todo, la ambigüedad del análisis que hasta aquí nos ha ofrecido Radcliffe Brown al oponer las «semejanzas iniciales» que él suponía (entre murciélagos y lechuzas...) por las semejanzas percibidas por el nativo, es decir, la oposición emic/etic. Pues no se trata de que las semejanzas percibidas por el nativo sean «una especie de semejanza social». Son semejanzas objetivas (vivir en los árboles, comer carne) salvo que están seleccionadas o destacadas por intereses prácticos del grupo social de referencia. Pero las seme-

janzas emic tambien resultan ser semejanzas reconstruidas etic. Aquí lo etic incluye a lo emic. Sin embargo, los paralelismos o analogías entre diversas oposiciones emic ya no son emic, sino etic, pues las establece el antropólogo. Pero se trata de semejanzas etic que, sin embargo, tampoco son estructuras esenciales, dado que esa ley inductiva sobre las supuestas estructuras unívocas, aunque fuera cierta no constituiría otra cosa sino la reexposición de una estructura fenomenológica, y no de una estructura esencial.

(2) Una ontología *equivocista*, según la cual todas las culturas habrán de ser contempladas como diferentes, heterogéneas e irreducibles (mutuamente o a un *tertium*). Suelen llamarse a esta ontología «relativismo», aun cuando también podría hablarse de un «megarismo». Por cuanto ahora, las diversas culturas (incluida la propia y, en particular, la «comunidad de antropólogos») se comportarían como independientes, como sistemas clausurados, sin perjuicio de las conexiones interculturales. Esta ontología «megárica» inspira la teoría de las culturas de O. Spengler, y su paralelo biológico es la concepción de las *especies* de Von Uexküll (porque los «mundos en torno» de cada especie son intraducibles y ajenos propiamente a la teoría de la evolución). En Lingüística, y en Antropología, esta ontología equivocista es también la ontología subyacente a la concepción de B.L. Whorf (*Lenguaje, Thought and Reality*, Selected Writings, ed. John Carroll, Willey & Sons, Nueva York 1956): las lenguas (y las culturas, o los pensamientos, por tanto) *hopi* o *nootka* (isla de Vancouver) tienen una estructura gramatical irreducible a las lenguas indoeuropeas. Sus oraciones no tienen sujeto ni predicado; ni hay pasado, presente ni futuro en la lengua *hopi*, que no diferencia tiempos, sino otras dimensiones de la proposición (*wari* es tanto «corrió» como «corre», es decir, algo asi como «hay correr»). Según esto, la Física *hopi* no podría tener un tiempo «t» entre sus variables y, sin embargo, sería capaz de describir todos los fenómenos (podemos llamar a esta audaz tesis el «postulado de Whorf»).

Desde la ontología equivocista o megárica, es preciso reconocer que «el prisma de Pike» brilla de un modo especial. Es ahora cuando sus luces son más chillonas y, sin duda, el propio Pike se dejó influir en parte por esta ontología, en el momento de dis-

poner su «prisma». Porque emic significa ahora: «el interior estructurado de cada cultura», lo esencial; mientras que etic es lo exterior, el fenómeno. Los papeles de *fenómeno* y *esencia* se mantienen en esta ontología, pero cambiados por respecto de la anterior.

(3). Una ontología *dialéctica*, que rechaza desde luego la ontología de la uniformidad (el racionalismo metafísico) y subraya la diferenciación y la heterogeneidad entre las culturas tanto como pueda hacerlo el equivocismo. Pero no es equivocista precisamente porque se aparta de los supuestos megáricos, porque reconoce la doctrina de la evolución. Pero no necesita regresar a una perspectiva «metamérica» que nos depare un sistema de esencias supraculturales, el postulado de una cultura abarcadora de todas las demás. Regresa a la perspectiva (*diamérica*) que nos permite analizar el proceso de interconexión de unas culturas con otras, un proceso en el que puede haber diferencias en cuanto a la *potencia abarcadora* de las distintas culturas o sistemas culturales (lo que no implica un postulado de traducibilidad sin residuo). La diversidad de los sistemas culturales no alcanza ahora un sentido meramente distributivo, puesto que la diversidad es ahora la misma interactividad conflictiva de las partes diferentes en cuanto a su *potencia abarcadora*, de las distintas culturas. La ontología dialéctica reconoce ampliamente las tesis del relativismo cultural. *Sencillamente no concibe este relativismo como uniforme y simétrico*: entre las diversas culturas o sistemas culturales (lenguas, sistemas de numeración, sistemas tecnológicos, &c.) median relaciones asimétricas en cuanto a los grados de potencia abarcadora. Unas culturas o sistemas culturales son más potentes que otros, pero en diversas líneas, y gracias a ello pueden ser analizadas los unos por los otros. Si Whorf habla de la lengua *hopi* es porque la gramática del inglés es más potente que la del *hopi* —no hay un Whorf *hopi* hasta la fecha— y es absolutamente gratuito, y aun absurdo, afirmar que con el lenguaje *hopi* se pueden describir «todos los fenómenos» (salvo que los límites de esa totalidad sean precisamente los de la cultura *hopi*). Del mismo modo a como los sistemas de numeración de origen arábigo son más potentes que los sistemas mayas, y pueden reexponerlos; o del mismo modo a como los instrumentos musicales de nuestra cultura (incluyendo los sintetizadores electroacústicos) pueden reme-

dar los sonidos más peculiares de Indonesia o del Altiplano peruano, o a como la tecnología de los plásticos puede imitar mejor los tejidos esquimales que recíprocamente (también el biólogo puede reconstruir el «mundo entorno» de la garrapata, puesto que dispone del concepto de ácido butírico, de sensaciones térmicas y táctiles). Desde esta perspectiva, la distinción emic/etic cobra ahora otro significado: emic es lo que está construido a un nivel k; etic puede ser lo que no sólo es exterior, sino también lo exterior, k + 1, capaz de reconstruir a k y, de este modo, entenderlo β-operatoriamente. Evidentemte, la ontología dialéctica sólo podrá reclamar un fundamento gnoseológico en la medida en que éstas reconstrucciones sean efectivas. No afirmamos que la ontología dialéctica justifique la gnoseología de la reconstrucción, sino más bien al revés, que es la realidad misma de la ciencia la que justifica aquella ontología y que su fracaso explica los puntos de vista del equivocismo.

Final

Sobre el concepto de folklore

Un lugar concreto y muy fértil en donde podemos analizar la dialéctica de las reconstrucciones de las figuras culturales según una perspectiva que quiere ser desde luego emic (y emic que además no se desea dejar reducir al plano meramente científico-verbal, puesto que pretende ser una reconstrucción real, una reproducción de la cosa misma) y que a su vez, sin perjuicio de ello pretende constituir el objetivo de una disciplina científica, es decir, una «parte» de la antropología cultural, es el lugar, de límites más bien borrosos, ocupado por el concepto de *Folklore*, concepto que denotativamente puede parecer claro y distinto pero que es muy confuso y oscuro cuando se le analiza gnoseológicamente. Merece acaso la pena intentar arrojar sobre él toda la luz que pueda emanar de la dialéctica de la oposición emic/etic en el contexto en el cual la hemos considerado.

El concepto de folklore, tal como salió de manos de quien acuñó el propio término, como neologismo creado a partir de las palabras anglosajonas *Folk* ('pueblo') y *Lore* ('sabiduría', acaso enseñanza, vinculada por algunos con el aleman *Lehre*), quería sustituir a lo que, en Inglaterra, venían llamándose *Antigüedades populares o literatura popular* («aunque sea más un saber tradicional que una Literatura y pueda describirse con mayor propiedad, con una buena palabra compuesta anglosajona, *Folk-Lore,* esto es, el saber tradicional del pueblo», decía William John Thoms, con el pseudónimo de Ambrosio Martin, en su carta, ti-

tulada «Folklore», publicada en el nº 982 de la revista *Athenaeum* de 22 de agosto de 1846). Pero es evidente que se trataba de algo más que de una sustitución de términos, porque el folklorista no se concibió ya desde el principio como un anticuario. Sin duda, muchas antigüedades podrían ser incluidas en la esfera del nuevo concepto de folklore, y de ahí la intersección del campo de este concepto con el concepto que Tylor, en *La Cultura Primitiva*, designó como «supervivencias» culturales (*survivals*). Pero evidentemente, aunque en extensión puedan parcialmente coincidir los contenidos folklóricos y las supervivencias (parcialmente, puesto que hay muchos contenidos folklóricos que no pueden sin mas ser considerados supervivencias y hay supervivencias, en el sentido de Tylor, por ejemplo la supervivencia de la anciana tejedora de Somersetshire que no quiso «adaptarse» a la lanzadera de volante, que no coinciden en definición. La definición originaria de Thoms («saber tradicional del pueblo») es por otra parte tan amplia en denotación que tampoco permite por sí misma decidir por ejemplo si este saber tradicional del pueblo debe entenderse restringido a los pueblos europeos, civilizados, o bien si debe extenderse a los pueblos naturales o primitivos, como quería el P. W. Schmidt, que encontraba totalmente injustificado el hacer semejante distinción. Y con razón, si no se dan otras determinaciones del concepto. Lo malo es que, de no darse estas determinaciones, el concepto de folklore, al ampliarse, se desvirtúa, puesto que al hacerse coextensivo con «el saber tradicional de cualquiera de los pueblos» y, además, al dejar indeterminado el alcance de ese «saber tradicional», el concepto se confunde prácticamente con el concepto antropológico de «cultura», en el sentido precisamente de Tylor.

Sin duda, Thoms apuntaba a otro concepto objetivo, menos extenso que el concepto global de cultura de Tylor. Y los límites de esa objetividad, puesto que no pueden deducirse de la definición, sólo podrán fundarse en las aplicaciones o usos que de hecho hayan prevalecido. De la definición de Thoms, sin embargo, podemos extraer un componente implícito muy significativo para nosotros: que la «sabiduría tradicional de un pueblo» está aquí conceptualizada, desde luego, desde una perspectiva emic, y emic subjetual. El folklore es «lo que sabe el pueblo», «los saberes del pueblo», y estos saberes, sin duda, no han de en-

tenderse en el sentido de un saber abstracto, científico, sino en el sentido de un saber concreto (el saber propio del sabio que es catador o probador de vinos o sabores de los alimentos), el saber de leyendas, generalmente ligadas al lugar, el saber danzar en fiestas, &c. Todo esto habrá que tomarlo ante todo desde el punto de vista emic del propio pueblo (folklore en su sentido material u ontológico, un paralelo inglés del *Volkgeist* alemán en el momento de reproducirlo). Pero esta reproducción operatoria tiene un momento tecnológico o artístico (como cuando una vieja danza popular es «recuperada» por un cuerpo de actores) y tiene un momento gnoseológico (el que tiene el Folklore cuando se considera como disciplina o parte de la Antropología). La recuperación tecnológica (artística, musical, teatral, literaria) se encuentra aquí en una situación muy ambigua. No puede, sin más, considerarse como una mera aplicación de la «reconstrucción científica» (y esto aun en el caso de que los actores hayan recibido asesoramiento del antropólogo-folklorista), puesto que esa reconstrucción puede estar basada en la misma imitación directa de danzas aldeanas a punto de extinguirse; incluso son los propios aldeanos, y no ya como supervivencia, sino como re-nacimiento, los que reproducen la danza en el escenario del teatro de la ciudad y, en este caso, la reproducción emic llega a su límite, pues la distinción entre la danza popular y la danza reconstruida sólo procede de criterios que parecen «externos», tomados del lugar donde se ejecuta la danza o de la instalación en la que tiene lugar la ceremonia. Criterios que, sin embargo, no podían ser llamados externos desde la perspectiva emic, por ejemplo, en el caso de una danza ceremonial que incluye un contexto propio. Una misa católica solemne reproducida con la mayor fidelidad posible en el teatro de la opera no podría considerarse como una reconstrucción emic plena, sino como una mera parodia etic: al faltar la consagración del pan y del vino y la transustanciación consiguiente, la reconstrucción etic habría que considerarla como una blasfemia, precisamente porque emic la misa católica no es en lo esencial un contenido cultural, sino un proceso sobre-natural y sobre-cultural, un milagro.

Pero hay otra característica que puede ser deducida de la misma dualidad a la que ya hemos aludido, y que el concepto de folklore de Thoms implica desde su principio: la dualidad entre el sentido material (ontológico) y el sentido lógico (gnoseológico) del

folklore, una dualidad paralela a la que corresponde a otros conceptos, el más conocido el de «Historia», en tanto este significa tanto las gestas como la narración científica de las mismas. Algunos expresan esta diferencia utilizando la minúscula y la mayúscula: Historia/historia y Folklore/folklore. Pero así como la historia y la Historia difícilmente podrían sin más considerarse como dos entidades independientes, así tampoco cabe considerar el Folklore y el folklore como dos procesos independientes. De hecho, Thoms introdujo el término en un contexto más bien gnoseológico, propio del «hombre de letras», entendido en tradiciones antiguas, que escribe en revistas científicas y que precisamente no quiere ser un «anticuario», pero con referencia a una realidad material, el saber tradicional, el folklore. De otro modo: el folklore por el cual se interesaba Thoms es el que puede incorporarse al Folklore; una incorporación que ha de incluir por de pronto una perspectiva emic, pero que no excluye, en el Folklore, la perspectiva etic.

En el uso originario que Thoms hace de su neologismo constatamos, por tanto, que el folklore (en su sentido material) aparece ante todo como aquello que es reconstruido (en el Folklore). Es cierto que esta reconstrucción, entendida en un sentido científico, antropológico, podrá afectar a cualquier contenido de cualquier pueblo o cultura, tal como quería W. Schmidt. Pero, si tenemos en cuenta el momento tecnológico o artístico de las reconstrucciones, tal como las hemos expuesto, nos inclinaríamos a concluir que lo que reconstruimos es propiamente ciertos saberes tradicionales del pueblo, pero no tomado en general, sino del pueblo que de algún modo permanece en el entorno de la ciudad misma (en España diríamos hoy: en el recinto de cada Autonomía) en la que se publican las revistas de Folklore. Ateniéndonos, pues, al proceder de Thoms y muchos de sus sucesores, podemos intentar introducir una distinción objetiva por medio de la cual mostrar no ya la «intención subjetiva» de su definición, sino de una posible re-definición del concepto objetivo, y que además, se ajustaría mejor que cualquier otra al uso más habitual del término folklore. No se trata pues de ofrecer una definición estipulativa, enteramente gratuita, del término folklore, sino de hacer evidente la disyuntiva siguiente: o el término folklore no se puede poner en correspondencia con ningún concepto objetivo claro y dis-

tinto, diferenciado de la cultura en su absoluta generalidad, o bien se le puede poner en correspondencia con algún concepto objetivo, al menos en lo que se refiere al núcleo o primer analogado, y según una correspondencia que de hecho podrá verse realizada al menos aproximativamente por el uso efectivo del término en la gran mayoría de quienes lo emplean.

Suponemos, al efecto, que el concepto de «sabiduría tradicional de un pueblo» ha de entenderse, no en relación a un conjunto 0 de premisas, sino en relación a unas premisas que establezcan la posibilidad de distinguir, en alguna cultura históricamente desarrollada (y desarrollada al nivel en el que se da ya la ciencia) dos estadios mejor o peor diferenciados:

(1) El estadio En(i), es decir, el estadio n de la cultura de un pueblo (i); estadio que puede ser homogéneo, en algunos aspectos, al de otros pueblos: En(j), En(k), &c.

(2) El estadio En + m(i) como estadio posterior, algunos dirían superior, pero que bastará entender como un orden distinto del En, aunque no sea más que en él, las culturas En(i), En(j), En(k) entran como unidades de un sistema más complejo.

Supuesta esta diferenciación, el concepto de Folklore se dibujaría en el contexto de la reconstrucción emic objetiva, desde un etic envolvente (por cuanto ahora las categorías etic se supone que se alimentan de un sustrato cultural común al de las formas reconstruidas), de determinados contenidos culturales En(k) desde En + m(k), de tal suerte que esta reconstrucción respeta de algún modo el orden emic que En(k) mantiene en relación con el orden En + m(k). Este respeto (que es etic) tiene mucho de la ficción que corresponde al Museo o incluso al Teatro (aunque el tipo de reproducción de que hablamos no sea ni la museística, ni la teatral, sino una suerte de combinación de ambas). Pues lo que se reconstruye, se reconstruye, no como perteneciente a la normatividad del presente En + m(k), pero sí como una normalización propia de un estadio anterior pero subsistente o recuperable. Cronológicamente se diría: «más antiguo»; pero esto es incorrecto, puesto que precisamente la reconstrucción confiere la actualidad de su reviviscencia, a la manera como en el Museo, el hacha paleolítica de silex recibe su coeficiente de actualidad de «contenidos de la vitrina». Cuando se intenta diferenciar a los contenidos folklóricos de las estructuras del presente, diciendo

que estas son institucionales y aquellos no, se dice algo erróneo, puesto que una ceremonia folklórica es también una institución; pero se dice con un fundamento, a saber, el que se apoya en la diferencia que media entre una institución del nivel En(k) y una institución del nivel En(k + 1). Y cuando se subraya el caracter anónimo de los contenidos folklóricos (frente a las obras *firmadas* por artistas o sabios históricos), también se hablaría con un cierto fundamento: pues lo que se pone en el estadio En(k) es precisamente lo que se revive como anónimo, por ser propio de un pueblo en general, aunque, de hecho, los contenidos de esas formas folkóricas reconstruidas, tengan un autor actual conocido, pero cuyo conocimiento resulta irrelevante precisamente cuando la obra ha pasado al nivel folklórico (cabría citar como ejemplo los versos del *Martín Fierro* respecto del pueblo argentino).

De este modo, el folklore viene a ser un concepto intrínsecamente práctico que aparece en el «salto diferencial» entre una cultura presente y la cultura arcaica que desde el presente no se quiere perder (por motivos que ya no son científicos, sino políticos, económicos, &c.).

El criterio expuesto explicaría las dificultades que algunos advierten a propósito de la restricción del folklore a las «sociedades civilizadas» (si ponemos la civilización en el orden En + m(i)). Pues es evidente que el orden En(i) termina remitiéndonos a un plano en el que cabrá dibujar a los pueblos naturales, no «civilizados», y en este sentido aparecen justificadas las propuestas ampliativas de W. Schmidt. Pero si introducimos la restricción propuesta por nosotros, advertiremos cómo el folklore incluye la presencia en la civilización de ciertas fases previas sobre las que esta se asienta, un concepto relacional, por tanto, que se desdibujaría poniendo en el mismo plano la reconstrucción de cualquiera de los contenidos culturales de los pueblos.

Y es que la reconstrucción museístico-teatral de la sabiduría tradicional sólo es posible cuando va referida a ciertos contenidos culturales y no a todos. No es facil determinar cuales, pero me parece evidente que nadie consideraría como material folklórico a las técnicas de caza o agrícolas de un pueblo natural; ni tampoco es material folklórico una danza de pueblos «salvajes» (por más que en el contexto diplomático y turístico, las diferencias tiendan a desaparecer), o una batalla real entre tribus. Y to-

dos ellos son, sin embargo, materiales etnológicos. Sugerir que el folklore se atiene a contenidos superestructurales y no básicos (en el sentido marxista convencional) es sugerir demasiado, porque tampoco el derecho o los rituales religiosos o chamánicos son propiamente folklóricos (nadie que vive las procesiones andaluzas de Semana Santa las considera folklóricas, puesto que son contenidos actuales y reales del culto a la Virgen María).

Por nuestra parte proponemos el siguiente criterio: serían folklóricos aquellos materiales que puedan ser referidos a la conducta corporea (β2) de los individuos o grupos de individuos, a esa conducta que es la que resulta ser reproducible desde una praxis más compleja (por ejemplo, la del actor teatral). Por lo menos aquí podría ponerse el núcleo, o primer analogado, de los contenidos folklóricos. No serían, según este criterio, contenidos folklóricos, los sistemas antiguos, o arcaicos, o básicos, de tallado de hachas de silex, de caza al acoso, de cultivo de la tierra con arado romano, o una ceremonia religiosa. Pero sería folklórico un cuento (no ya tanto por su contenido literario, por cuanto tenga que ver con la conducta del narrar de un anciano), o una danza, o la lengua vernácula de las aldeas utilizada por el habitante de la ciudad, en funciones de Salicio o Nemoroso.

Según el criterio que estamos intentando delimitar, el núcleo, o primer analogado del folklore, en su sentido material u objetivo, sería el de la reconstrucción o mantenimeinto de contenidos conductuales β2 (principalmente ceremoniales) tomados desde una perspectiva emic, dados en los estratos antiguos o arcaicos de la cultura de un pueblo determinado, situado en un nivel En + m(k). En principio, estos contenidos podrían ser de cualquier género y condición. Sin embargo, la selección que de un modo más o menos convencional ha consolidado su camino (danzas, leyendas, cuentos, cantos populares, juegos, costumbres) y sugiere que existen motivaciones ideológicas, políticas o económicas (más allá de las meramente estéticas o científicas) y que estas tienen que ver con la voluntad de subrayar ciertos rasgos simbólicos (llamados a veces «señas de identidad», como si la identidad fuese algo metafísicamente subyacente y no más bien el mismo resultado del refuerzo, en el sentido de Skinner, folklórico) atribuidos al pueblo de referencia, en tanto mantiene una competencia con otros pueblos vecinos.

En cuanto al Folklore, en su sentido gnoseológico, es evidente que ahora la disciplina emic no puede ser ya el único criterio de reconstrucción y de interpretación; pues ahora ya no se tratará tanto del mantenimiento o reproducción de determinadas instituciones o ceremonias en el plano fenoménico, sino del análisis de las mismas, de su comparación con otras, y esto al margen del interés o desinterés por su perpetuación. Pero reiteramos la tesis de que la transición al terreno práctico (la voluntad de perpetuación de los contenidos seleccionados), es decir, en lenguaje platónico, la conexión entre las esencias y los fenómenos, es una tarea que tiene que incorporar a estos fenómenos y, por tanto, al conflicto entre las diferentes perspectivas emic de los distintos pueblos y culturas. En consecuencia, no nos parece que pueda decirse que estamos ante procesos susceptibles de ser considerados como meramente científicos, en tanto que va resultando que la oposición emic/etic tiene lugar en el ámbito de la misma confluencia, muchas veces turbulenta, de las diferentes culturas, cuando estas quieren mantenerse en pie de igualdad.

Abenhazam de Córdoba [Ibn Hazm] (994-1065). *Libro acerca de la clasificación de las ciencias.* En Miguel Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Real Academia de la Historia, Madrid 1927-1932, 5 vols.

Bloomfield, Leonard. *Introduction to the Study of Language*, Henry Holt & Co., Nueva York 1914.

Brentano, Franz (1838-1917). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874. (Trad. española de José Gaos, *Psicología*, Revista de Occidente, Madrid 1926, 228 p.; 2ª ed. 1935, 254 p.).

Brunswik, Egon. «The Conceptual Framework of Psychology.», en *International Enciclopedia of Unified Science*, vol. 1, nº 1, The University of Chicago Press, Chicago 1950, 102 págs. (Trad. española de Juan Bautista Fuentes, *El marco conceptual de la psicología,* Debate, Madrid 1989).

Bueno, Gustavo (1924-). *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972. 473 pgs.

Bueno, Gustavo (1924-). «En torno al concepto de 'ciencias humanas'. La distinción entre metodologías α-operatorias y β-operatorias», en *El Basilisco* (primera época), nº 2, 1978, págs. 12-47.

Bueno, Gustavo (1924-). «Gnoseología de las ciencias humanas», en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (1982),* Pentalfa, Oviedo 1982, págs. 315-349.

Cardín, Alberto. «El efecto Rashomon en etnología», en *Actas del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (1985)*, Pentalfa, Oviedo 1989, págs. 785-793. Publicado también en la revista *Luego*, nº 1, págs. 3139.

Carnap, Rudolf (1891-1970). «Psicología en lenguaje fisicalista» (1932— 1933), en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México 1965, págs. 171— 205.

Carnap, Rudolf (1891-1970). *Philosophy and Logical Sintax*, Londres 1935. (Trad. española, *Filosofía y sintaxis lógica*, UNAM, Méjico 1963, 63 págs.)

Comte, Augusto (1798-1857). *Cours de philosophie positive*, 1830-1842, 6 vols.

Garzón, León (1924-). *De Mendeleiev a los superelementos*, Universidad de Oviedo 1988, 283 págs.

Geertz, Clifford. «Diapositivas antropológicas», en Tavetan Todorov, *Cruce de culturas*, Jucar, Gijón 1988.

Goodenough, Ward R. «Cultura, lenguaje y sociedad» (1971), incluido en J.S. Kahn, *El concepto de cultura*, Anagrama, Barcelona 1975.

Harris, Marvin (1927-). *The Nature of Cultural Things*, Random House, Nueva York 1964, 207 págs. (Trad. portuguesa, *A natureza das coisas culturais*, Civilizaçao Brasileira, Rio de Janeiro 1968).

Harris, Marvin (1927-). *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell, Nueva York 1968, 806 págs. (Trad. española, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid 1979; 4ª ed. 1983, 690 págs.).

Harris, Marvin (1927-). «Why a Perfect Knowledge of all the Rules one must Know to Act like a Native cannot lead to the Knowledge of how Natives Act», *Journal of Anthropological Research*, nº 30, 1974, págs. 242-251. (Trad. española de Alberto Cardín, «Por qué el perfecto conocimiento de todas las reglas que hay que saber para actuar como un nativo no permiten saber como actúan los nativos», en *Luego*, nº 4, págs. 22-37).

Harris, Marvin (1927-). «History and Significance of the Emic/Etic Distinction», en *Annual Review of Anthropology*, nº 5, 1976, págs. 329-350. (Trad. española de Alberto Cardín en *Luego*, nº 2, págs. 1-17 y nº 3, págs. 1-24, 1986).

Harris, Marvin (1927-). *Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture*, Random House, Nueva York 1979, 381 págs. (Trad. española en Alianza Editorial, madrid 1982, 399 págs.).

Harris, Marvin (1927-). «Gustavo Bueno entrevista a Marvin Harris», en *Monobloc*, nº 1, Gijón 1987, págs. 15-23.

Hegel, J.G.F. (1770-1831). *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*. (Trad. española de José Gaos, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal,* Revista de Occidente, Madrid 1928; 4ª ed. 1974).

Husserl, Edmund Gustav Albert (1859-1938). *Logische Untersuchungen*, 1900— 1901. (Trad. española, Revista de Occidente, Madrid 1929, 4 vols.; 2ª ed. 1967, 2 vols.).

Juan de Santo Tomás [Poinsat] (1589-1644). *Artis logicae*, Alcalá 1631-1632.

Leenhardt, Maurice. *Do Kamo*, Gallimard, París 1947 (4ª ed.). (Trad. española de M.I. Marmora y S. Saavedra, *Do Kamo*, Eudeba, Buenos Aires 1961).

Lenin, Vladimir Ilich (1870-1924). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1916. En la edición de *Obras escogidas en doce tomos*, de Editorial Progreso, Moscú 1976, tomo V, págs. 372-500.

Marx, Carlos (1818-1883). *Manuscritos del 44*, 1844; *La ideología alemana*, 1845-1846; *El Capital*, 1876.

Merton, Robert King (1910-), *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations,* Chicago 1973. (Trad. esp. de Néstor Alberto Míguez, *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*, Alianza Editorial, madrid 1977).

Nadel, S.F. *The Foundations of Social Anthropology,* Free Press, Nueva York 1951. (Trad. española, *Fundamentos de antropología social*, FCE, Méjico 1955).

Opler, Morris E. «Themes as dynamic forces in culture», *American Journal of Sociology*, 51, 1945, págs. 198-206.

Pike, Kenneth L. (1912-). *Phonetics,* The University of Michigan, 1943. Nueva edición en 1971.

Pike, Kenneth L. (1912-). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Summer Institute of Linguistics, Glendale 1954; 2ª ed. Mouton, La Haya 1967.

Pike, Kenneth L. (1912-). «Toward a Theory of the Structure of Human Behavior», en *Estudios antropológicos en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, Méjico 1956, pgs. 659-671.

Pike, Kenneth L. (1912-). «On the Extension of Etic-Emic Anthropological Methodology. To Referencial Units-In-Context», *Pengkajian Budya Den Pasar*, Bali 1980.

Pike, Kenneth L. (1912-). *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics*, University of Nebraska Press, Lincoln 1982.

Polo, Marco (c1254-1324). *Libro de Marco Polo*. Trad. al español por Maese Rodrigo Fernández de Santaella, *Libro del famoso Marco Polo veneciano, de las cosas maravillosas que vido en las partes orientales*, Sevilla 1503.

Rapapport, Roy A. *Pigs for the Ancestors*. Yale University Press, New Haven 1968.

Solís y Rivadeneira, Antonio (1610-1686). *Historia fr la conquista de México, población y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid 1684.

Thoms, Guillermo Juan (1803-1885). «Folklore», en *Athenaeum*, nº 982, 1846 (firmado con el pseudónimo de Ambrosio Martín).

Tolman, Edward Chace (1886-1959). *Purposive Behavior in Animals and Men*, Appleton, Nueva York 1932.

Tyler, Stephen A. «Una ciencia formal», en J.R. Llobera, *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona 1975.

Tylor, Edwards Burnett (1832-1917). *Primitive Culture*, J. Murray, Londres 1871. (Trad. española, Ayuso, Madrid 1977).

Weil, A. «Sur l'étude algébraique de certains types de Lois de Mariage», en Claude Lévi-Strauss, *Les structures elementaires de la parenté*, Mouton, París 1967.

Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought and reality*, Willey & Sons, Nueva York 1956. (Trad. española, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona 1971).

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951). *Philosophical Investigations*. (Trad. española, Alianza, Madrid 1989).

Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Undestanding*, Cornell University Press, 1971.

Glosario

antiguo. Los componentes heredados en la cultura occidental pueden ser *arcaicos, antiguos* o *basales*. Son componentes *antiguos* aquellos que surgen en las sociedades preestatales, que resultan imprescindibles para nuestra sociedad, pero que son sustituibles por otros modernos. La rueda del carro que coexiste con la del automóvil es un ejemplo de este tipo.

apotético (de *apó,* lejos y *tizemi,* poner). Concepto relacional que sirve para designar lo que se presenta u ofrece a distancia, con evacuación de los objetos interpuestos, tanto espacial como temporalmente, del sujeto operatorio. Son apotéticas las conductas de acecho de los animales, la captación de los comportamientos de otro a distancia, los planes y proyectos o fines de los sujetos humanos y, en general, toda secuencia de acciones operatorias que impliquen un distanciamiento respecto al objeto al que se refieren. Se opone a *paratético*.

arcaico. Los componentes heredados de la cultura occidental pueden ser *arcaicos, antiguos* o *basales*. Son componentes *arcaicos* aquellos que surgen en las sociedades preestatales y de los que se puede perfectamente prescindir. El culto a las ánimas es un ejemplo de componente arcaico de nuestra cultura.

autologismos. Uno de los sectores del *eje pragmático* en la *gnoseología general analítica* del *cierre categorial*, en el que se agrupan las relaciones que van constituyéndose entre los diversos estadios del sujeto operatorio, en la medida en que este tiene que «identificar» observaciones o experiencias actuales con otras pretéritas, o anticipar prolépticamente otras futuras.

basal. Los componentes heredados de la cultura occidental pueden ser *arcaicos, antiguos* o *basales*. Son componentes *basales* aquellos rasgos de nuestra cultura que surgen o están ya presentes en las sociedades preestatales y que son imprescindibles para nuestra cultura, y no sustituibles por otros. La rueda o el fuego, en cuanto componentes de máquinas y motores, son rasgos *basales* de nuestra sociedad.

cierre categorial. Teoría de la ciencia *gnoseológica*, característica del ma-

terialismo filosófico, que atribuye a las ciencias un *cierre operatorio* como distintivo específico esencial, tanto para su constitución genética como para el mantenimiento de su estructura dinámica. El proceso del cierre es un proceso *objetual*, porque incluye a los objetos o *términos* fisicalistamente dados en un campo específico; tales objetos, enclasados pluralmente (se requieren al menos dos clases de *términos)* mantienen relaciones constantes entre sí, que se expresan a través de reglas o leyes proposicionales *(cierre proposicional).* Pero, sobre todo, el cierre se instaura en el nivel de las *operaciones,* por cuanto toda transformación, ejecutada sobre cualesquiera términos del campo, produce siempre nuevos términos concatenados con los del campo original. El *cierre categorial* es, ante todo, un cierre operatorio y viene determinado por el sistema de operaciones características del campo. De ahí que los cierres no sean absolutos, sino parciales. Todas las ciencias pueden ampliar los dominios de sus campos incorporando nuevos *términos* y *configuraciones* vinculados operatoriamente a los primitivos y ampliando el número de sus *relaciones* (ver Gustavo Bueno, «El cierre categorial aplicado a las ciencias físico— químicas», en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias,* Pentalfa, Oviedo 1982, págs. 101-164).

contextos determinantes/contextos determinados). Distinción introducida en la teoría del *cierre categorial* para designar dos procesos complementarios. El *contexto determinante* viene definido por un conjunto de *términos heterogéneos* dados en el campo categorial y *cursos operatorios* que dan lugar por *confluencia* a una figura sintética privilegiada gnoseológicamente por su capacidad de determinar un sistema de relaciones capaz de articular e integrar, en proporciones definidas, otros cursos operatorios constructivos en un *contexto determinado.* Este, a su vez, define un campo operatorio abstracto, cuya estructura analítica filtra o segrega aquellos términos, relaciones y operaciones específicos que constituyen el cierre operatorio de una ciencia, reconstruyendo ahora, interna y esencialmente, aquella figura analítica proporcionada por el contexto determinante. No se trata de simples procesos de análisis y síntesis. Los *contextos determinantes* funcionan como moldes, que deben estar dados de antemano, pues los *contextos determinados* por sí solos no pueden producirlos.

contexto colimador. En la teoría del *cierre categorial,* figura *gnoseológica sintética* que actúa como un *contexto determinado* de *relaciones* que organiza de un modo preciso el sector de los *fenómenos* del *eje semántico;* el billar como *contexto colimador* del choque inelástico; los juegos de naipes como *contexto colimador* de la estadística y la probabilidad; el «problema de Molyneux» como *contexto colimador* de las relaciones innatismo/aprendizaje; el prisma como *contexto colimador* en óptica; la distinción emic/etic de Pike como *contexto colimador* en antropología, lingüística, sociología, &c.

dialogismos. Sector del *eje pragmático* que se refiere a la comunicación de los sujetos en el contexto de la actividad científica. La necesidad de este sector se deriva de las dimensiones, tanto temporales como espaciales, de la mayor parte de los campos científicos, inabarcables para cada sujeto operatorio en particular. Dentro del sector de los dialogismos, así enten-

dido, los procesos de transmisión del saber por la enseñanza recuperan su función gnoseológica, que no es exclusiva suya, puesto que también pueden transmitirse contenidos no científicos.

diamérico (de *diá*, a través de, y *meros*, parte). Esquema de conexión entre dos *conceptos conjugados*, cuando éstos pueden fragmentarse en *partes homogéneas*, A = {a1, a2,..., an} y B = {b1, b2,..., bn}, de modo que las relaciones entre A y B se dan a través de sus partes respectivas an, bn, bien sea porque B es un resultado que *segregan* las partes de A, o bien porque las partes bn soportan como un *tejido intercalar* las partes disgregadas de A. El concepto físico de estado de reposo de dos o más cuerpos puede considerarse como una relación diamérica entre los diferentes movimientos inerciales paralelos de esos cuerpos. Se opone a *metamérico*.

eje pragmático. Uno de los tres ejes de la *gnoseología general analítica* del *cierre categorial* que contempla los sujetos en la medida en que se relacionan a través de signos. Consta de tres sectores: *autologismos*, *dialogismos*, y *normas*.

eje semántico. Uno de los tres ejes de la *gnoseología general analítica* del *cierre categorial* que contempla los objetos en la medida en que se relacionan a través de los signos. Consta de tres sectores: *referenciales*, *fenómenos* y *esencias*.

eje sintáctico. Uno de los tres ejes de la *gnoseología general analítica* del *cierre categorial* que contempla los signos en cuanto que relacionados a través de sujetos y de objetos. Consta de tres sectores: *términos*, *relaciones* y *operaciones*.

epistemología. En el *materialismo gnoseológico* se diferencia *epistemología* y *gnoseología*. Se restringe *gnoseología* al conocimiento científico y se da a *epistemología* un significado más amplio, como teoría general del conocimiento, sea científico o no. La *epistemología* entiende de los planteamientos kantianos del problema del conocimiento (¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento?), donde prima la distinción *sujeto/objeto*, perspectiva en la que se mantienen todavía hoy algunas teorías de la ciencia, tanto psicologistas y genéticas (la epistemología genética de Piaget) como estructurales (el empiriocriticismo de Mach o los positivistas lógicos que atribuyen la *teoría* al sujeto y la *experiencia* al objeto). La *gnoseología* (prácticamente equivalente a la *lógica material*), por el contrario, privilegia la dualidad *materia/forma* y adopta una perspectiva constructivista respecto al problema de la *verdad*.

esencial, esencias. Sector del *eje semántico* en la teoría del *cierre categorial*. El concepto de *esencia* es correlativo con el de *fenómeno* (cuando éste no se considera como correlato de noumeno). Las esencias constituyen la unidad dialéctica de los fenómenos a través de sus referencias fisicalistas. El plano *esencial* se alcanza mediante un proceso de *idealización*, *estilización* o *paso al límite* producido por el choque entre el sector *fisicalista* y el sector *fenomenológico*. Las *esencias* son así independientes de los sujetos (plano *fenomenológico*) y reconstruyen los objetos (plano *fisicalista*), envolviéndolos y dándoles el *sentido* de *identidades materiales sintéticas* a través de la *confluencia* de cursos operatorios distintos. En el plano de las esencias reside la *verdad científica* como construcción objetiva. Las definiciones anteriores van re-

feridas a las estructuras esenciales, que hay que distinguir de las estructuras fenoménicas.

fenómeno, fenoménico. La apariencia de la realidad tal como se presenta al sujeto cognoscente en cuanto se diferencia de la apariencia recibida por otro sujeto que tiene con el primero relación de *autologismo* o de *dialogismo*. En la terminología kantiana se opone a *noúmeno,* realidad subyacente o «cosa en-si», que se declara incognoscible. En la teoría del *cierre categorial* se opone a *esencia*. El sector *fenoménico* se dibuja en el segundo momento del *eje semántico* como conjunto de representaciones subjetivas o apariciones diversas del objeto fisicalistamente dado. Los *fenómenos* son plurales tanto por la diversidad de las condiciones de aparición del objeto como por la multiplicidad de sujetos gnoseológicos. Su pluralidad y diversidad, sin embargo, queda neutralizada por procedimientos de *confluencia* operatoria, dando lugar a cantidades *esenciales*. Por ejemplo, la «estrella de la mañana» y la «estrella de la tarde» son apariencias fenoménicas diversas hasta que la astronomía las neutralice al identificar ambas con el planeta Venus.

fisicalista. Primer tramo del eje *semántico* en la teoría del *cierre categorial,* que envuelve la exigencia de que los términos a partir de los que despega la construcción científica gocen de *referentes* corpóreos específicos. Las mal llamadas ciencias formales (porque todas son materiales) cumplen este trámite mediante la representación gráfica o tipográfica de los signos. La exigencia del sector *fisicalista* viene determinada por la naturaleza *quirúrgica* de las operaciones.

gnoseología. Teoría del conocimiento en general. Utilizamos *gnoseología* para referirnos al análisis lógico material de los conocimientos (en particular, científicos). La perspectiva *gnoseológica* se distingue de la *epistemológica* internamente porque privilegia las relaciones *conjugadas* entre *materia* y *forma,* tanto en el plano metacientífico como en el analítico categorial. En el plano metacientífico son gnoseológicas las teorías de la ciencia que fracturan las cosas en sus *partes formales* en lugar de regresar a sus componentes genéricos o *partes materiales*. En el plano analítico categorial, la perspectiva gnoseológica admite las siguientes subdivisiones sistemáticas: *Gnoseología general* y *Gnoseología especial, Gnoseología analítica* y *sintética*. La *gnoseología general* pretende construir una Idea general de ciencia capaz de servir de metro o patrón para estimar el grado de cientificidad característico de una formación categorial (científica) determinada. Conlleva dos trámites: (1) el analítico *(gnoseología general analítica)* destinado a determinar, anatómica o estructuralmente, las partes formales constitutivas de todas las ciencias, para lo que hace uso de las dimensiones del lenguaje (sintaxis, semántica y pragmática) como hilo conductor y (2) el sintético *(gnoseología general sintética)* que estudia la constitución dinámica o fisiológica de las ciencias en funcionamiento como un conjunto o sistema de *teoremas* o células gnoseológicas, cada una de las cuales sintetizan y filtran los componentes analíticos pertinentes. La teoría del *cierre categorial* postula una realimentación constante entre el trámite analítico y el sintético. Pero, a su vez, hace depender la *Gnoseología general* de la *Gnoseología especial,* esto es, la Idea general de Ciencia del estudio pormenorizado de

cada ciencia particular cristalizado históricamente en instituciones culturales específicas, procediendo de unas a otras por recurrencia. La *definición* de las ciencias y su demarcación es, así pues, circular y recursiva.

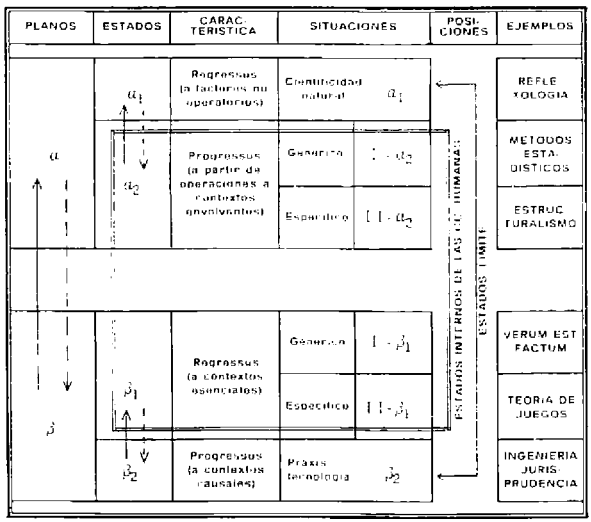
identidad sintética. Puesto que las relaciones reflexivas no son originarias, sino derivadas, por ejemplo, de relaciones simétricas y transitivas previas, toda identidad, por el mero hecho de serlo, es sintética, material. La *identidad analítica* es absurda, constituye un caso límite de reflexividad, que tomada absolutamente, carece de contenido. La *identidad sintética,* en cambio, incluye siempre diversidad y es operatoria. Tanto las verdades científicas, como las leyes científicas, en cuanto contenidos semánticamente esenciales, como las demostraciones, resultan de procesos de *confluencia* operatorios que dan lugar a identidades sintéticas. El concepto de *verdad científica* se define, en la teoría del *cierre,* por la identidad sintética. Ejemplo de identidad sintética es la que media entre la masa de gravitación y la masa de inercia en la teoría general de la relatividad.

inconsciente objetivo. Los contenidos que llamamos inconscientes pueden ser inconscientes subjetivos (los del psicoanálisis) o inconscientes objetivos. Este último grupo se refiere a (1) los procesos que son conscientes en el ejercicio, (2) situaciones prácticas controladas por leyes naturales desconocidas por el actor, (3) situaciones prácticas controladas por leyes culturales que actúan por encima de la voluntad del actor.

metamérico (de *metá,* más allá de, y *meros,* parte). Esquema de conexión entre dos *conceptos conjugados,* A y B, que toman a éstos como todos enterizos, sin analizarlos en sus componentes o *partes.* Las relaciones metaméricas son holistas, globales y, dejando de lado la mera *yuxtaposición,* pueden ser operatorias, tal cosa ocurre con los esquemas de conexión por *reducción* de un concepto a otro, por *fusión* de ambos en un tercero, o por *articulación* a través de una instancia independiente. La materia cartesiana original, supuesta en reposo, recibe metaméricamente el movimiento, en cantidad constante, comunicado por el autor de la naturaleza: la conexión entre reposo y movimiento en el cartesianismo es una conexión metamérica, por yuxtaposición. Se opone a *(diamérico).*

metodologías α-operatorias (ciencias α, situaciones α). Procedimiento característico de las ciencias naturales y de algunas versiones de las ciencias humanas mediante el que se regresa a un plano en el que las *operaciones* y demás componentes del sujeto gnoseológico han desaparecido factorizadas en componentes objetivos o unidades mínimas, cuyas *relaciones* se producen automáticamente al margen de los sujetos que las conocen o las desencadenan. Son *α-operatorias* las metodologías que explican las conductas operatorias humanas regresando a los circuitos de reflejos condicionados incluidos en aquellas conductas.

metodologías β-operatorias (ciencias β, situaciones β). Cualquier procedimiento mediante el cual se elabora científicamente un campo a la misma escala de los componentes formales del sujeto operatorio. Es característico de las ciencias sociales y humanas que reproducen analógicamente las *mismas operaciones* de los sujetos participantes, cuando tratan de explicarlas en el plano gnoseológico. Es el tributo que deben pagar las ciencias culturales en virtud del *dialelo un-*



tropológico. El arqueólogo para entender la naturaleza de un hacha de silex tiene que reproducir las operaciones que el hombre de Neanderthal realizó para construir el hacha. Las ciencias culturales se hallan así constitutivamente fracturadas en su campo de objetos por estas dos metodologías α y β operatorias.

normas. Sector del *eje pragmático* en la *gnoseología* del *cierre categorial* que alude a la necesidad de contar con pautas imperativas de carácter lógico material en el proceso de la construcción científica, canalizando los *autologismos* y *dialogismos*. Sin embargo, no todo lo normativo pragmáticamente es esencial semánticamente. Las *normas* gnoseológicas hallan así sus precedentes genéticos en las normas *jurídicas* y *morales*.

paratético (de *pará*, junto a, y *tizemi*, poner). Concepto relacional, opuesto a *apotético*, que sirve para designar aquellas situaciones en las que las relaciones recíprocas entre dos cuerpos son producidas por su mutua contigüidad espacio-temporal. Son paratéticas las leyes del choque de los cuerpos, los principios de acción o reacción, las reacciones químicas, pero también los tropismos, los tactismos y las conductas asimilables al esquema estímulo-respuesta.

sinexión. Vínculo ontológico que liga con carácter de necesidad términos heterogéneos. Ejemplos intuitivos de sinexión son las relaciones entre el anverso y el reverso de cualquier objeto o entre el polo positivo y negativo de un imán. Los términos que se vinculan sinectivamente son signos diversos, pero operan necesariamente juntos, de modo que el uno no puede existir sin el otro. Gnoseológicamente, la sinexión es el modo de vinculación característico de las *identidades sintéticas*, por oposición a las meras identidades analíticas.

Índice onomástico

Abenhazam de Córdoba [Ibn Hazm] (994-1065) 68
Akutagawa, Ryunesuke 38
Anselmo, San (1033-1109) 83
Aristóteles (384-322 ane) 101
Asín Palacios, Miguel (1871-1944) 68
Ayer, Alfred Jules (1910-) 34
Bachelard, Gaston (1884-1962) 18
Balmer, Johann Jakob (1825-1898) 28, 78
Berkeley, George (1685-1753) 70
Bernard, Claude (1813-1878) 67
Bloomfield, Leonard 26, 57
Boas, Francisco (1858-) 52
Brande 39
Brentano, Franz (1838-1917) 70
Brunswik, Egon 70, 71
Bueno, Gustavo (1924-) 34, 43, 69
Buridán, Juan (c1295-1356) 21, 22
Canalejas Casas, Francisco (1834-1883) 59
Cardín, Alberto 34, 38
Carnap, Rudolf (1891-1970) 34, 57, 66, 69, 72
Castaneda, Carlos 44, 52, 71
Cavendish, Henry (1731-1810) 21
César, Julio (c100-44 ane) 53
Colón, Cristobal (c1436-1506) 11
Collingwood, Robin George (1889-1943) 41, 44
Comte, Augusto (1798-1857) 34, 42
Constantino (274-337) 33, 85
Cortés, Hernán (1485-1547) 55
Chomsky, Avram Noam (1928-) 93, 101
Darío (c550-485 ane) 35, 37, 73
Descartes, Renato (1596-1650) 33
Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 39, 40, 44
Don Juan 44, 52
Drake, Francisco (1545-1595) 74
Dray, W. (1921-) 45
Droysen, Juan Gustavo (1808-1884) 39, 40
Ellis 39
Esteban II (fl752-757) 85
Euclides (fl c300 ane) 20
Evans Pritchard, E.E. 38, 81, 82
Frake, C. 53
Fuentes Ortega, Juan Bautista (1955-) 71
Galileo Galilei (1564-1642) 21
Gaos, José 70
Garzón, León (1924-) 29
Geertz, Clifford 81, 82
Geulincx, Arnold (1624-1669) 48
Gobrias (fl c500 ane) 35, 37
Goethe, J.W. von (1749-1832) 20
Goodenough, Ward R. 22, 23, 53

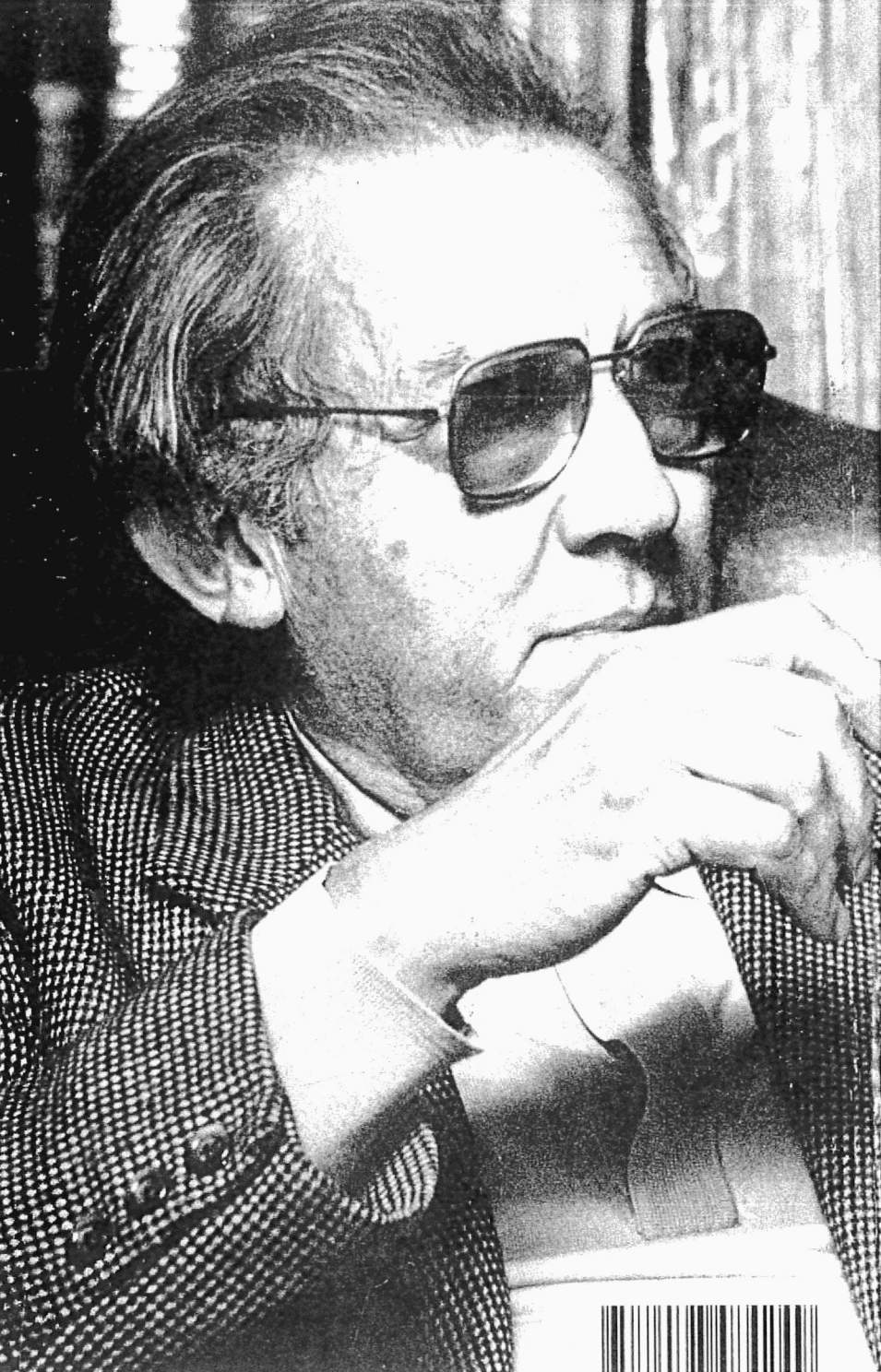
Graebner, Roberto Federico (1877-) 103
Grèco, Pierre 43, 44
Grimm 39
Harris, Marvin (1927-) 18, 25, 38, 49, 52, 54, 57-63, 72, 80, 90, 92
Hegel, J.G.F. (1770-1831) 49, 55, 56
Hempel, Carl Gustav (1905-) 41, 45
Herodoto (c484-c425 ane) 35, 56
Hjelmslev, Louis 37
Hoebel, E. Adamson 92
Hone 39
Husserl, Edmund Gustav Albert (1859-1938) 70, 82
James, William (1842-1910) 83
Juan de Santo Tomás [Poinsat] (1589-1644) 70
Kahn, J.S. 22
Kant, Inmanuel (1724-1804) 67, 82, 101
Kölher, Wolfrang (1887-1967) 75
Kurosawa, Akira 38
Leenhardt, Maurice 68
Leibniz, G.W. (1646-1716) 21, 97
Lenin, Vladimir Illich (1870-1924) 25
Lévi-Strauss, Claude (1908-) 23, 28, 37, 52, 78, 92, 93
Lutero, Martin (1483-1546) 53
Llobera, J.R. 13
Malebranche, Nicolás (1638-1715) 48
Malinowski, Bronislaw K. (1884-1942) 23, 52, 92
Maquiavelo, Nicolás (1469-1527) 74
Marx, Carlos (1818-1883) 18, 49, 56, 57, 67
Mathew, John 102
Mauss, Marcel 92
Medicis, Lorenzo II de (1492-1519) 74
Mendeleiev, Dimitri Ivanovich (1834-1907) 29, 78
Merton, Robert King (1910-) 51, 52, 53
Meyer, Julius Lothar (1830-1895) 78
Míguez, Néstor Alberto 51
Moebius, August Ferdinand (1790-1868) 74
Molyneux, Guillermo (1656-1698) 21, 22
Morgan, Lewis Henry (1818-1881) 52
Nadel, S.F. 85
Newton, Isaac (1642-1727) 45
Opler, Morris E. 60, 78
Piaget, Jean (1896-1980) 43, 101
Pike, Kenneth L. (1912-) passim
Pitágoras (c560-c480 ane) 18, 20
Polo, Marco (c1254-1324) 35
Popper, Karl R. (1902-) 41, 45
Reyes Católicos 11
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1881-1955) 101-104
Rappaport, Roy A. 58, 92, 94, 96, 97, 98
Reichenbach, H. (1891-1953) 89
Rickert, Enrique (1863-1936) 41, 52
Rodríguez Delgado, José Manuel 71
Royer-Collard, Pedro Pablo (1763-1845) 42
Saussure, Ferdinand (1857-1913) 62
Scheler, Max (1874-1928) 41
Schmidt, Guillermo (1868-) 110, 112, 114
Simmel, Georg (1858-1918) 44, 53
Skinner, Burrhus Frederic (1904-) 57, 58, 115
Solís y Ribadeneyra, Antonio (1610-1686) 55
Spengler, Oswald (1880-1936) 40, 105
Thoms, Guillermo Juan (1803-1885) 38, 39, 109, 110, 111, 112
Todorov, Tzuetan 81
Tolman, Edward Chace (1886-1959) 51
Tucídides (c460-c400 ane) 56
Turnbull, Colin M. 38
Tyler, Stephen A. 13, 93
Tylor, Edwars Burnett (1832-1917) 110
Uberoi, J.P. Singh 92
Uexküll, Jakob von 86, 105
Weber, Max (1864-1920) 41, 53
Weil, A. 78
Whorf, Benjamin Lee 105, 106
Windelband, W. (1848-1915) 40, 52
Wittgenstein, L. (1889-1951) 34, 57, 66
Wright, Georg Henrik von 39, 43, 46, 47
Wundt, W. (1832-1920) 57

Indice

Introducción. Una definición nominal de los términos emic/etic y dos ejemplos. 9
Capítulo 1. Reducción de las cuestiones suscitadas por la distinción emic/etic de Pike al plano gnoseológico. 13
Capítulo 2. Emic/etic: un «contexto colimador» en el campo de las ciencias humanas. 17
Capítulo 3. Contrapruebas. 31
Capítulo 4. Desarrollos gnoseológicos inadecuados (desde la teoría del cierre categorial) del «prisma de Pike» 49
Capítulo 5. El «prisma de Pike» desde la gnoseología del cierre categorial. 65
Capítulo 6. Reconstrucción de la distinción emic/etic fuera del «prisma de Pike». 89
Capítulo 7. Gnoseología y ontología de la distinción emic/etic. 101
Final. Sobre el concepto de folklore. 109
Bibliografía. 117
Glosario. 121
Indice onomástico 127
Indice 129

OUCH! WHENCE?

Eyes are for seeing,
Not for "feeling"!
How, then, can they hurt?
...
By sun designed to lighten?
By mind designed to enlighten?
By wrong contemplation?
...
As mind's food
Let's choose
The happy, the good, the true.
...
That focus makes life NEW
For me
For you.

Kenneth L. Pike

(In appreciative memory of meeting Professor Gustavo Bueno, Sept. 22, 1985.
Kenneth L. Pike, Guatemala City, Oct. 5, 1985.)